منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

دار الأمان
الرباط

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

موسوعة الأبحاث الفلسفية
للرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة

الفلسفة الغربية المعاصرة

صناعة العقل الغربي
من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج

الجزء الأول

إشراف وتحرير:
د. علي عبود المحمداوي

تأليف:
مجموعة من الأكاديميين العرب

تقديم:
علي حرب

الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة
Arab Academic League for Philosophy

مسائل فلسفية

موسوعة الأبحاث الفلسفية

للرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة

الفلسفة الغربية المعاصرة

صناعة العقل الغربي

من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج

الجزء الأول

موسوعة الأبحاث الفلسفية
للرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة

الفلسفة الغربية المعاصرة

صناعة العقل الغربي
من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج

الجزء الأول

إشراف وتحرير:
د. علي عبود المحمداوي

تأليف:
مجموعة من الأكاديميين العرب

تقديم:
علـي حـرب

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة
Arab Academic League for Philosophy

دار الأمان
الرباط

بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى
1434 هـ - 2013 م

ردمك 978-614-01-0916-2

دار الأمان
الرباط

4، زنقة المامونية – الرباط – مقابل وزارة العدل
هاتف: 537723276 212+ – فاكس: 537200055 212+
البريد الإلكتروني: darelamane@menara.ma

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
149 شارع حسيبة بن بوعلي
الجزائر العاصمة – الجزائر
هاتف/فاكس: 21676179 213+
e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING
editions.difaf@gmail.com
هاتف الرياض: 96650933772+
هاتف بيروت: 9613223227+

الإهداء:

إلى.. أمي وأبي...

امتنانا وعرفانا...

علي عبود

المحتويات

كلمة المحرر – د. علي عبود المحمداوي..15

تقديم – د. علي حرب لبنان..17

ـ الجزء الأول ـ

وليم جيمس (1842–1910) بقلم: د. أكرم مطلك محمد 29

جول هنري بوانكاريه (1854–1912) بقلم: يوسف تيبس...............................53

تشارلس بيرس (1839–1914) بقلم: د. علي عبد الهادي المرهج.........................79

أنطونيو غرامشي (1891-1937) بقلم: د. أحمد عطار 121

إدموند هسرل (1859-1938) بقلم: د. نادية بونفقة.................................139

هنري برغسون (1859-1941) بقلم: د. نورة بوحناش.................................161

آرنست كاسيرر (1874-1945) بقلم: د. فؤاد مخوخ...................................187

كارل مانهايم (1893-1947) بقلم: الأستاذ رابح خمليش 213

نيقولا برديائيف (1874-1948) بقلم: د. نبيل رشاد سعيد..............................243

أنطونان أرطو (1886–1948) بقلم: د. سعيد كريمي.................................283

لودفيج فتجنشتاين (1889-1951) بقلم: د. فيصل غازي.............................321

جون ديوي (1859–1952) بقلم: أ. د. عبد الامير سعيد الشمري........................343

بندتو كروتشه (1866-1956) بقلم: أ. د. أفراح لطفي عبد الله..........................371

جورج ادوارد مور (1873–1958) بقلم: د. احمد عبد خضير...........................405

موريس ميرلوبونتي (1908–1961) بقلم: د. محمد بن سباع.............................465

غاستون باشلار (1884-1962) بقلم: د. خيرالدين دعيش 501

تيودور أدورنو (1903-1969) بقلم: د. أم الزين بنشيخة المسكيني.....................529

برتراند راسل (1872-1970) بقلم: د. آمال علاوشيش.. 547

رودولف كارناب (1891-1970) بقلم: أ. دليل محمد بوزيان.................................. 579

ماكس هوركهايمر (1895-1973) بقلم: الأستاذ أحمد زيغمي................................ 607

إيمري لاكاتوس (1922–1974) بقلم: د. يسرى وجيه السعيد................................ 631

حنّه آرنت (1906-1975) بقلم: نبيل فازيو.. 673

مارتن هيدغر (1889–1976) بقلم: د. إسماعيل مهنانة..................................... 701

يان باتوشكا (1907-1977) بقلم: أ. د. عبد العزيز العيادي.............................. 731

هربرت ماركيوز (1898-1979) بقلم: خضر دهو قاسم....................................... 755

اريك فروم (1900-1980) بقلم: د. قاسم جمعة... 779

- كلمة المحرر

- التقديم

كلمة المحرر

بدأ التفكير بإنجاز موسوعة الأبحاث الفلسفية وافتتاحاً بمجلدها الأول: **"الفلسفة الغربية المعاصرة: صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج"**، لمّا أنجز عدد من الأعمال الاستكتابية الجماعية التي رعتها الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة ولاقت القبول والنجاح، وبعد محاولات كثيرة ومستمرة استطاعت كسر قالبية الكتاب العربي وقسرية المؤلف الواحد، وهيمنة بعض محتكري المعرفة، وبسعي ومساعدة منسقي الرابطة المتوزعين في البلدان العربية، استطعنا أن نقدم هذه الموسوعة في مجلدها الأول.

يأتي هذا المجلد بعد طول مخاض في التوفيق والتنسيق من قبل الرابطة، ذلك الأمر الذي لا يمكن أن يوصف بالهيِّن أو البسيط، فقد كانت المهمة جسيمة وصعبة وواجهت الكثير من العقبات، وصعوبة ذلك الأمر تكمن في أن تجمع كما نوعيا من الباحثين والأكاديميين ليقدموا دراسة بحثية فلسفية معاصرة، ولا سيّما أنها قدِّمت في وضع عربي سياسي قلق ترافقه الكثير من التحولات والإرباكات، حتى أن بعض المسهمين لم يستطيعوا إرسال مساهماتهم. ورغم إنسحابات البعض وتأجيل الإصدار في أكثر من مرة، بسبب عظم المهمة، أو تأثرا بالوضع القائم بين السكون وبين شيء من الإستقالة الثقافية. ورغم ذلك يمكننا أن ندعي أن الرابطة استطاعت إحياء مركزاً للمعرفة والفكر وسط أثير الإفتراضي لتتجسد اليوم بهذه الأعمال معلنة إمكان الفعل والإبداع الثقافي العربي.

جاء النسق العام للموسوعة بطابع مغاير لأغلب الموسوعات الفلسفية الصادرة باللغة العربية، فهو لم يعمد إلى أن يكون بمعجمية أو إختزالية ووصفية متسرعة، بل كانت دراسات مستفيضة في نصوص كل فيلسوف من نماذج البحث في الموسوعة، وبذلك أمكن تقديم الأبحاث فيهم بشكل مقال فلسفي موسع وشمولي؛ بمعنى الإحاطة بأغلب وأهم، إن لم نقل كل، مرتكزات فكرهم ومنجزاتهم الفلسفية.

المجلد الحالي: "**الفلسفة الغربية المعاصرة: صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج**" هو إسهامة نرجو أن يقدر لها أن تكون مهمة في حقل التخصص، وفي سبيل رفد المكتبة العربية بمرجع أساس لتلافي الثغرات ومناطق الفراغ في مصفوفة بياناتها عن الفلسفة المعاصرة، فأن يقدم للقاريء العربي أكثر من خمسين فيلسوفا غربيا معاصرا، وبأقلام أكثر من أربعين مفكرا وباحثا عربيا من مختلف البلدان العربية، فذلك يمثل إنجازاً نأمل أن يلقى القبول بعد معرفة عظم خطره.

لم نعتمد في الموسوعة التوزيع الأبجدي أو الهجائي العربي أو الأجنبي عموما، بل كانت تواريخ الوفيات هي الفيصل في تعيين التقديم والتأخير في نسق عرض فلاسفة الموسوعة، لأسباب معرفية وفنية؛ ولتلافي أخطاء إملائية التسميات أو لفظها.

كما أننا تجنبنا آلية التصنيف المذهبي، والتعليب الأيديولوجي، والجمع لشخصيات مختلفة تحت عنوانات موحدة، وإن كانتْ في الحقيقة تلتقي في بعض شؤون التصنيف تلك، إلا أننا آلينا أن نقدم الفلاسفة بنوع من الامتياز والفردية دون إغفال بعض الإشارات إلى صنف مشاربهم، وعلائق أفكارهم. والعنوان الثانوي للموسوعة "**صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج**" كاشف عن إبراز منعطفات وتحولات التفكير الفلسفي الغربي، ومقلّبا لصفحات نقده لذاته وإعادة تنظيمه ومراجعاته المتتالية. ويجب أن نلحظ أن تفرع وتوازي خطوط صناعة ذلك العقل، ومراجعته الدؤوبة لآلياته ذاتياً، قد تجعل التحول غير خاضع لمسار واحد، إلا أنها يمكن أن تراوح في فضاء المعاصرة من مركزية الإنسان وهم وجوه، ومحاولات الافادة العلمية، والتركيز على الأبعاد المنهجية التي قد تخالف بعضا من طموحات المذهبية، وكذلك ارتهان الفلسفة المعاصرة للأفكار المتضمنة في نقد تراث الميتافيزيقا بصور شتى، ومحاولة التوليف بين القدامة والحداثة باستعادة بعض رمزيات التراث الغربي اليوناني بحلة جديدة، الذي يشابه تشفيرا مزدوجا لنظام المعرفة الراهن فلسفيا في الغرب. هذه قسمات وجه العقل الفلسفي الغربي اليوم موزائيكية مجتمعة في فضاء حر وسيال يكابد في التماس آنيته وإثبات جدواه، وإمكان تقديمه صور عن حل أو تحليل أو استشراف

أو نقد أو محاولات في استعادة الإنساني المتسلح علميا والمتحرر من كل مكبلات الفكر الرث والمأزوم عقلا وواقعا.

ولابد أن نشير أيضاً إلى أن هناك آراءً ومذاهباً واتجاهاتٍ حكمتْ الكتّاب بقدر وجودها لدى الفلاسفة قيد البحث، لكننا وقدر المستطاع استطعنا أن نوفق بالمراجعة والمتابعة بين الذاتية التأليفية والموضوعية المطلوبة في البحث العلمي، وبالرغم من أن الأخيرة هي موضع شك دائم في الفلسفة وكتابة المقال الفلسفي، إلا أننا يمكن أن نصف ما قدم من دراسات في موسوعتنا هذه بأنها احترفت اللاإنحياز وبقت في جغرافيته.

ويلزمني أن أتقدم بجزيل الشكر ووافره لكل من الأصدقاء الذين أسهموا في إنجاز هذه الموسوعة وكانوا جنودا مجهولين، ووجب كشف الحُجب عن مقام مهمتهم بهذا الامتنان، إلى: إسماعيل مهنانة، ومحمد شوقي الزين، وعبد الله بريمي، ومحمد بوعزة، ومصطفى الحداد، ومحمد عبد مشكور لمراجعاته اللغوية لبعض الإبحاث في الموسوعة.

د. علي عبود المحمداوي

بغداد

الفلسفة عالمياً:
الفلسفة لم تعد كما كانت عليه

الانفتاح على ما ليس بفلسفة

الفلسفة: يُعاد اليوم ابتكارها وتشكيلها، شأنها في ذلك شأن كل فن ومضمار. إنها تمارس على نحو جديد يحررها من نموذجيتها الاصولية ومن عقلانيتها الشكلية أو من يقينيتها الدغمائية. ولا يتحقق هذ الفعل التحريري، أو التنويري، في الفراغ أو في قوقعة الأنا، وإنما هو فعالية نقدية مستمرة، كما يمكن فهمها وممارستها.

1- ليست الفلسفة يقيناً يعطينا الأجوبة الشافية على كل الأسئلة.. إنها لا تقدّم مفتاحاً لحلّ جميع المشكلات. بالعكس هي لا تتوقّف عن إثارة المشكلات وتجاوزها، ولكن بإعادة صياغتها من جديد.

ثمة ثنائية تخترق التفكير الفلسفي، بقدر ما يحاول هذا التفكير الربط بين المتقابلات التي لا يمكن رد أحدها الى الآخر، كالربط بين العقل واللاعقل، أو بين الشكل واللاشكل، أو بين الضرورة والصدفة، أو بين المعنى والقوة، باختصار بين ما هو فكر وما يستبعده الفكر. ولهذا فإن تاريخ الفلسفة هو بمعنى ما تاريخ الثنائيات وتطورها: ثنائية المثال والمحسوس عند أفلاطون، أو المادة والصورة عند أرسطو، أو الواجب والممكن عند الفارابي، أو الماهية والوجود عند ابن سينا، أو الحكمة والشريعة عند ابن ارشد، أو الحق والخلق عند المتصوفة، أو الفكر والامتداد عند ديكارت، أو الحدس والفهم عند كنط، أو الكينونة والكائن عند هيدغر، أو العبارة والرؤية عند فوكو، أو الدماغ والهباء عند دولوز...

وهكذا كل محاولة فلسفية تتميز بإشكاليتها الخاصة، التي تصوغ من خلالها العلاقة المركبة بين الذات، والفكر، والحقيقة. ومعنى الإشكالية أنّ الواقع مركب، وأنّ الكائن يخترقه التعارض والاختلاف... ولهذا لا مجال لممارسة التفكير على نحو تبسيطي أحادي أو بصورة دغمائية مغلقة.. فالتفكير الفعال ذو طابع تركيبي، متعدد الوجوه والأبعاد والخطوط، مفتوح دوماً على المجهول واللامتوقع.

2- لا تُفهم الفلسفة أو تُمارس بوصفها مجرد مذهب أو نسق أو مدرسة أو نظرية **حتى وإن كانت هذه الموسوعة ستلقي بعض الأضواء على المدارس أو المذاهب الفلسفية لأغراض أكاديمية تُفهم مقاصدها**.. فالمذهب يضيق، لأنه وحيد الاتجاه أحادي الجانب. والمدرسة تجمد أو تتحجّر، لأن العقل المدرسي يهتم بالتلقين والتعليم أو التقليد. والنسق يعمل دوماً على نفي الواقع، بقدر ما يبحث عن الاتساق والأحكام والوثوق... وأما النظرية فمآلها العجز والقصور، لأنها لا تأخذ بعين الاعتبار الظواهر المستجدة والوقائع المتغيرة.

وهذا ما يفسر كيف أن المذاهب والمدارس هي التي تُستهلك أو تتداعى وتسقط في الأعمال الفلسفية. وحدها الكيانات الفلسفية هي الباقية كما تتمثل في الأسئلة والإشكاليات أو في المفاهيم وأصعدة الفهم، كالواحد، والمثال، والصورة، والقوة، والواجب، والأنا، والمتعالي، والشرط، والاختلاف...

وهكذا فالكائن الفلسفي هو المفهوم أو الصعيد الذي يشتغل عليه المفهوم أو الفضاء الذي يتحرك فيه.

3- تشكل الفلسفة كوناً مفهومياً واحداً، ولكن تختلف عوالمه وقاراته، كما تختلف عصوره ولغاته، أو أصعدته وشخوصه. وهي تشهد اليوم انفجارات على أرضها بالذات، أي في الخطابات والنصوص التي هي جسد العقل وأبنية الفكر وخرائط المعنى. إنه انفجار نجم عنه ابتكارات لا سابق لها في عالم المفهوم، بقدر ما نجم تغيّر في النظرة إلى المفاهيم وفي طرق التعامل معها. فلم يعد المفهوم الفلسفي مجرّد حجر في بناء، أو مقدمة لقياس، أو نتيجة لاستدلال، ولا يعود مجرد صورة لواقع، أو مرآة لحدث، أو شهادة للحقيقة، بل يغدو كياناً له قوته وفاعليته، أي استراتيجية معرفية، أو رهاناً من رهانات المعنى، أو سياسة لإدارة الحقيقة، أو أداة لتحويل الواقع وصنع المشهد.

والذين يرون إلى الفلسفة بعين المدرسة أو المؤسسة أو المنظومة، يعودون بنا القهقرى الى العصر الذي هيمن فيه الاعتقاد بأن الأرض أو المنظومة الشمسية هي مركز الكون. هذه النظرة المركزية قد تمّ تجاوزها... فنحن لا نشهد سوى التفتت والتشظي.. لا فيلسوف الآن يهيمن على عصره، أو يعبّر عن روح العصر. بل نشهد في الوقت نفسه محاولات أو تشكيلات مختلفة ومتعددة. وكل محاولة فذة تغيّر الخارطة المفهومية بكاملها، بقدر ما تحملنا على إعادة ترتيب العلاقة مع مجمل المفاهيم العاملة في الحقل الفلسفي.

4- الفاعلية الفلسفية تُمارس، اليوم، ليس فقط بارتياد آفاق جديدة أو باقتحام مناطق مجهولة. وإنما تمارس أيضاً بانفتاح الفكر على ما ليس بفلسفة، بل على ما كان العقل الفلسفي يستبعده أو يرذله من الممارسات والمجالات والظاهرات وهكذا انفتح الفكر الفلسفي على وقائع الخطاب وأنساق العبارة، وانفتح على الجنون والسجن والعلاقات الجنسية، فضلاً عن انفتاحه على فوضى الأنظمة وكثافة التجارب وعتمة الممارسات، وهذا الانفتاح على اللامعقول والجسد والصدفة والعلامة، وكل ما كان منفياً من قبل أو مهمشاً، أدى إلى قلب الرؤية إلى العالم، بقدر ما أدى إلى تغيير علاقتنا بالأفكار والمقولات أو بالأشياء والكلمات.

ومن الأمثلة على ذلك أن الخطاب كان من قبل أداة لنقل المعنى. ولكن بعد أن أصبحت وقائع الخطاب، أي هذه المنطوقات التي لا نكف عن إنتاجها وتداولها، مادة للدرس والتحليل، اكتسبت العلامة وقائعيتها وصار للدال فاعليته وأثره.

وهكذا صرنا الآن ننقب في أبنية النصوص ونحفر في طبقاتها، بحثاً عن آلياتها في إقرار الحقيقة أو في إنتاج المعنى أو في تشكيل المفهوم، الأمر الذي أدّى إلى تغيير العلاقة بين اللفظ والمعنى، أو بين المؤلف والنص، أو بين النص والقارئ.

ومن مثالات ذلك، أيضاً، أن الفيلسوف فيما مضى، كان يؤلف رسالة أو كتاباً في ماهية العقل أو في حسن قيادته أو في نقد العقل المحض؛ أما الفيلسوف المعاصر، فقد دخل على المسألة بالعكوف على دراسة الجنون، وكتابة تاريخه، أي ما كان يرذله العقل بالذات، فأعاد بذلك ترتيب العلاقة بين العقل واللاعقل، على نحو صار معه العقل أقل تعالياً ومحضية، ولكن أكثر فعالية وجدوى. فالعقل عندما يطرد اللامعقول من مملكته يجده أمامه، وعندما يعترف به، يسيطر عليه أو يحدّ من تأثيره.

وفي مثال آخر، نرى أن الفيلسوف الكلاسيكي كان يعالج مسألة الدولة، باستعراض أنواع الحكومات، أو بتحليل مفهوم السلطة إلى مقوّماته. في حين أن الفيلسوف الحالي دخل على الموضوع من دراسة المجتمع ومؤسساته، وأخصها مسألة السجن التي كانت مستبعدة من قبل، فغيّر بذلك مفهومنا للسلطة التي لا تعود مجرد قبض على القرار أو على أجهزة الدولة، بل تصبح عبارة عن شبكة من علاقات القوة منبثة في كل قطاعات المجتمع ودوائره.

وفي مثال رابع، كان المفكر من قبل يقرأ علاقته بذاته وفكره والعالم، من خلال مفاهيم التمثل والتطابق والمماهاة، أي يفهم ذاته كجوهر فكري شفاف يتمثل الواقع بقدر ما يتمثل ذاته بذاته، ويتطابق مع الموجود بقدر ما يتماهى مع ذاته. أما المفكر المعاصر، فإنه يرى إلى الفكر بوصفه معايشة لا تنفك عن علاقة المرء بجسده المقيم وسط غابة كثيفة من الهواجس والوساوس، أي يرى إليه كتجربة محايثة هي جماع الهوى والمعرفة والاعتقاد والسلطة والأمر والأمل... من هنا لا فكرة ولا مقولة تترجم كما، هي بحرفيتها، عند كل الناس، بل لكل واحد طريقه إلى الحق وتخليه للحقيقة.

كان الفيلسوف يبحث عن الكائن بحد ذاته، أو عن معنى الكينونة من خلال مفهومات كالواحد والمطلق والثابت والبسيط، أما اليوم فإن المفكر يربط بين الكائن والحدث، بحيث يبدو الكائن هذا الشيء الذي لا ينفك يحدث ويتكوّن، أو يتشكل ويتخلّق، أو يزداد اتساعاً وتعقيداً. إنه ما يتزحزح عن مركزه، أو يختلف عن ذاته، أو يغيّر شروطه، أو يبدل أسماءه وصفاته. وإلاّ كيف نفسر ما ينطوي عليه الكون من الغنى المدهش في مجراته وعوالمه أو أجرامه وعناصره؟ وكيف نفسّر هذه القدرة الخارقة العجيبة على تشكيل ما لا يتناهى من الكائنات والأشياء؟

وهكذا لقد تغيّرت علاقتنا بالحقيقة، والنظام والعقل، فالحقيقة لم تعد تخشى الشك والاشتباه، بل هي تنفتح على الاحتمال، وتعترف بالتناقض، وتتغذى في اللايقين، تغتني بالتعدّد والتنوّع والاختلاف... والنظام لم يعد هو الأصل والفطرة، وإنما هو شيء يُصنع وسط الهباء الكوني الشامل.. ثمة "مسلك فوضوي" يسلكه الكون دائماً، هو مصدر النظام ومنبع المعنى وملعب الحقيقة... إنها الفوضى الخلاّقة التي هي بؤرة انبجاس المعنى، أو الجذوة التي يوقد منها الفكر، بل هي المشكاة التي

تتيح للأحداث الكونية أن تتشكل أو تتسلسل على نحوٍ يتجاوز كل نظام معرفي أو شكل منطقي، سواء تعلق الأمر بالعالم الأكبر أم بالعالَم الأصغر، بالمجرات التي تمتد إلى ما لا نهاية، أم بالذرّات التي لا قبل لنا بالسيطرة على مفاعيلـــها، فيمـــا لـــو انفجرت وتشظت... إنها الآيات الكونية الإعجازية، كمـــا تتجلـــى في الآفـــاق الرهيبة، أو في ظلمات النفس وغياهب الخلايا أو دقائق الذرات، تتجـــاوز دومـــاً ترتيبات الأنظمة وأشكال العقلنة.

5- من هنا، فإن العقلانية الفلسفية، تتشكل بما يتجاوز كل شكلنة، وتعمـــل بمنطق تعددي، تركيبـــي، بل تعمل بمنطق لا ينفك يزداد تعقيداً وتركيباً وانفتاحاً، من أجل مقاربة الأشياء والأحداث التي تفـــاجئ العقـــل، دومـــاً، بـــاللامعقول واللامتوقع، وكل ما يندّ عن الوصف والقولبة.. من هنا فإن التفكير الفعّال والمنتج، يتحقق بتفكيك الممنوع وفلق الممتنع، من أجل تسمية ما لا تجوز تسميته، أو قول ما كان يمتنع على القول، أو فعل ما لم يكن بالمستطاع فعله.. وهذه هي سمة الفكر المعاصر: إنه ينفتح على المختلف والضدّ والهامش والمنفي.. ويتغذى مـــن الظـــرفي والعرضي والاتفاقي واليومي والفردي، كما يتغذى ويتجـــدد بالانفتـــاح علـــى مساحات الوجود المعاش بكل نبضه وتوتره، بكل همومه وقضاياه، بكل تعقيداتـــه وصراعاته، أي على كل ما تطمسه أو تختزله أو تســـتبعده الأطـــر والقوالـــب أو المدارس والمؤسسات أو المذاهب والتصنيفات.

نحن إزاء تغيّر تشهده ساحة الفلسفة، منذ عقـــود... ولا أسميهـــا الفلســـفة الجديدة... لأن مفهوم الجدة لا يفي بالتعبير عما حصل... فما حدث لـــيس ولادة فلسفة جديدة، بل تغيير في طريقة التعامل مع الفلسفة وفي ممارستها.

بكلام آخر: ما حدث ليس مجرد ابتكار نموذج فلسفي جديد، بـــل ممارســـة للفلسفة بطريقة غير نموذجية، وغير مؤسساتية، وبالطبع غير مدرسية، وربما غـــير منهجية. أعني بذلك ممارسة إشكالية تضع الفلسفة موضع إشكال بقدر ما تقـــوم على نقل الإشكاليات لا على حلها أو تصفيتها. من هنا نجد اليوم فلاسفة يؤلفون كتباً "ضد المنهج"، أو يُعدّون "دروساً مضادة للفلسفة".

ولكني لا أسميها ما بعد الفلسفة، وإنما هي فلسفة ما بعد الحداثة، والأحـــرى تسميتها اختصاراً الفلسفة "البعدية" بالمعنيين الزمني والمكاني لكلمـــة "بعـــدي"...

بالمعنى الزمني، لأنها تنتمي فكرياً، إلى فضاء ما بعد الحداثة... وبالمعنى المكاني، لأن هذه الفلسفة لا تبحث عن معانٍ مفارقة أو عن كليات متعالية على أرض الحدث، بقدر ما هي تعبير عن تجارب محايثة ومعايشات وجودية كثيفة، من خلال تشكيلات مفهومية تتجسد في خطابات ونصوص، هي حقول نقرأ فيها، دوماً، المساحات الخفية وغير المقروءة.

وهكذا لا نقرأ العمل الفلسفي اليوم لكي نستخلص منه المذهب أو النسق أو المدرسة، بل لكي نتعرف إلى أدوات الفهم وأصعدته، ولا نقرؤه لكي نعثر على حلول للمشاكل المطروحة، بل نقرؤه لكي نعرف أين وصل الإشكال أي كيفية نقل الإشكالية من مطرح الى آخر..

وأخيراً، لا نقرأ العمل الفلسفي لكي نقيسه على أصل متقدم عليه، بل نقرؤه لكي ننتزعه من تاريخه، بفتحه على ما استبعده الفلاسفة من تفكيرهم، أو على ما ليس بفلسفة أصلاً، لتصييره فلسفة عبر صناعة المفاهيم.. بهذا المعنى، فإن المفهوم هو نبش للأسس وتعرية للبداهات، بقدر ما هو محاربة للغو والهذر، أو للفوضى والعماء..

بهذا المعنى أيضاً، ثمة انجازات مفهومية تتحقق على أرض الفلسفة في غير مكان... وحدهم أصحاب العقل المدرسي وأصوليو الفلسفة ينكرون ما أنجز على الساحة الفلسفية اليوم... وأما الذين يقرأون بعين مفتوحة، فهم الذين يسهمون في صناعة الحدث، أو يحسنون توظيفه واستثماره.

ملحق:

واليوم نشهد تغيّراً يطال الفلسفة من توجّهها وطريقة تقديمها ومؤسسات تداولها، فضلاً عن أشكال ممارستها، بما يشبه ولادة "سقراطية جديدة"، بحيث يمارس التفلسف في مختلف أمكنة الفضاء العمومي ودوائره ومساحاته. بذلك يخرج الفيلسوف المحترف من برجه النخبوي ومعقله الأكاديمي، وعلى نحوٍ يكسر الحواجز بينه وبين عموم الناس والفاعلين في بقية الحقول. فالفلسفة تتغذى من تاريخها، بقدر ما تتجدد بالانفتاح على ما تستبعده أو تعتبره نقيضها.

يتجلّى هذا التوجّه الجديد، أولاً، في تدخل الفلاسفة عبر الشاشات التي تفتح الإمكان الواسع لممارسة ديموقراطية تشاركية، ميديائية، يومية بقدر ما هي حيّة، إذ

هي تتيح لكل من يعنيه الأمر، ولكل مواطن المشاركة في المناقشات العمومية والمداولات العقلانية حول القضايا الراهنة أو حول المسائل الطارئة والأزمات والمشكلات المزمنة.

ويتجلّى، ثانياً، في المجلات والنشرات التي تتوجه إلى الشرائح الواسعة من الناس، بل إلى الصغار الذين نعدهم قاصرين. و لم لا؟ قد يفيد الفيلسوف الذي تحول إلى أيقونة أو إلى ديناصور من الاستماع إلى أسئلة الصغار وهواجسهم وتخيّلاتهم..

ويتجلى، ثالثاً، في إجراء المداولات الفلسفية، ليس فقط بين الفلاسفة، بل أيضاً بينهم وبين سواهم. بحيث يشارك في الندوات الفلسفية، من هم خارج الحقل الفلسفي، كأولئك الناشطين والمدوّنين الذين فجروا الثورات العربية، فأنجزوا ما عجز عن إنجازه طوال عقود أصحاب مشاريع النهوض والإصلاح والتحديث. قد نفيد من الاستماع إلى آرائهم حول الفلسفة ومهامها أو حول العقل ومفهومه، وسوى ذلك من القضايا والقيم التي ندّعي احتكارها.

لنتواضع قليلاً. إنّ الفلاسفة لا يحتكرون الحقيقة التي قدموا أنفسهم، دوماً، بوصفهم ملاكها أو شهودها وشهداءها. كل من يخترع ويبدع في مجال من المجالات له صلة بالحقيقة، بصورة من الصور، بقدر ما يسهم في خلق الوقائع وإنتاج الحقائق التي تفعل وتؤثر في تغيير المشهد، في حقلٍ أو قطاعٍ أو مجتمعٍ أو على المستوى العالمي.

ولا يعني هذا الانفتاح والتوجه الجديد التضحية بالدقة والوضوح والصرامة في صوغ الأفكار وبناء الحجج أو تشكيل القناعات، لصالح الشاشة أو الجمهور بتحويل الفيلسوف إلى خبير أو داعية يقدم وصفات جاهزة أو يصدر فتاوى مبرمة حول هذه القضية أو تلك المسألة.

ليس القصد إذن التبسيط والاختزال ولا التعليم أو التلقين، بل الجمع على نحوٍ خلاق، بين توتر الفكر وقلق الوجود، بين فتنة السؤال والتباس الإشكال، بين أصالة الأطروحة وقوة الفكرة، بين الحاجة التواصلية واللغة المفهومية. باختصار بين العين النقدية، التي تكشف وتعرّي وتفضح بقدر ما تشرّح وتحلّل وتشخّص، وبين الرؤية التركيبية الخلاّقة التي تخرق الحدود وتغيّر الشروط، وعلى النحو الذي تتغيّر

معه جغرافية المعنى وعلاقات القوة. فالفيلسوف ليس مجرّد معلم للحقيقة، وإنما يفتح بأقواله الإمكان للتفكير، بحيث أن من يقرأ نصوصه، يقرأ فيها ما لم يقرأ بقدر ما يفكر بطريقة حيّة، حرّة، مختلفة.

بقلم: د. علي حرب

لبنان

الجزء الأول

وليم جيمس

(1910-1842)

وليم جيمس والفلسفة البراجماتية

(1910-1842)

د. أكرم مطلك محمد

الجامعة المستنصرية/كلية الآداب

قسم الفلسفة

نشأت الفلسفة البراجماتية وأخذت صيغتها الواضحة والمؤثرة في الولايات المتحدة الامريكية، وبالرغم من أن بعض الكتابات الأساسية للبراجماتيين قد ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر، إلا أن البراجماتية تعد من الاتجاهات الفلسفية البارزة في القرن العشرين والمميزة له.

ففي عام (1870) وفي أحد نوادي مدينة كيمبرج بولاية ماسشوستس كان يلتقي مجموعة من الشبان ممن يهتمون بالفلسفة والعلم وكانوا كما يصفهم أحد الأعضاء، بأنهم شباب نصف مُتحدٍّ ونصف متهكم، وكانوا ممن يلتزمون موقفا معينا تجاه بعض مباحث الفلسفة التقليدية وخصوصا الميتافيزيقا، حيث كانوا يمقتون وبشدة جميع القضايا الميتافيزيقية ويوجهون نشاطاتهم الفلسفية لانتقادها وإبعادها من العلم[1]. ولقد سمي هذا النادي بـ (النادي الميتافيزيقي The Metaphysical club) وإن نقدهم للميتافيزيقا متأت من فهمهم الخاص للفلسفة بصورة عامة، حيث يقول تشارلس ساندرز بيرس (1839-1914) C.S. Peirce مؤسس المذهب: إن"الفلسفة، كما أفهم الكلمة، هي علم وضعي نظري"[2].

كان (بيرس) من أبرز أعضاء النادي ولكن انضم إليهم فيما بعد وليم

1 Pierce, C.S: "Collected papers", (Ed) by c. hartshame and p. Weiss, the Beiknap press of Harverd university press, Cambridge mass, 1960, vol.v, p. 7.

2 Ibid, p. 77, 42.

جـــيمس* (1842-1910) W.James حيـــث التقـــى بهـــم في خريـــف عـــام 1874.[1]

ومن الأعضاء الآخرين (جوزيف فـــارنر J.Warner) و(هـــولمز J.Holmes) و(رايت Ch.wright) و(ابوت F.E.Abbot) و(جون فسك J.Fiske)[2] وكانت لهم اختصاصات مختلفة واهتمامات مشتركة، حيث يقول بيرس ان جيمس ورايت كانوا ممن يهتمون بالعلم ويتفحصون أقوال الميتافيزيقا. ومن خـــلال مناقشـــات هـــؤلاء الأعضاء تبلورت فكرة البراجماتية عند بيرس والتي عبر عنها أفضل تعـــبير في مقالـــه "كيف نجعل أفكارنا واضحة How to make our ideas clear" والذي نشر عـــام (1878). وقد انحل هذا النادي فيما بعد، إلا أن البراجماتية كمنهج فلسفي بقيت في كتابات بيرس تلك الكتابات التي لم تكن معروفة على نطاق واسع حتى عام (1898) حيث نشر (وليم جيمس) مقاله "التصورات الفلسفية والنتائج العملية" الذي أكد فيه على أفكار بيرس وطورها، ثم بدأت البراجماتية منذ ذلك الحين تنتشر بوصفها مذهبا فلسفيا انتشارا سريعا جدا ليس في أمريكا وحسب بل وفي اوربا كذلك، فأخـــذها كمنهج الكثير من المفكرين والفلاسفة مثل (جون ديوي وشـــيلر F.S.Chiller) في مجال الإنسانيات و(جورج هربرت ميـــد G.H.Mead) في النـــواحي الاجتماعيـــة و(لويس C.I.Lewis) و(رامزي F.P. Ramsey) في مجال الدراسات المنطقية، وتبناها في إيطاليا كل من (جيوفاني بابيني G.Papini) و(جيوفاني فايلاتي G.Vailati).[3]

إن مصطلح البراجماتية مشتق من الكلمة اليونانية القديمة (براجمـــا pragma) وتعني العمل، ذلك لأن البراجماتية أكدت على النواحي العملية في المعرفة، حيـــث

---

* W. James(1842-1910) عالم نفس وفيلسوف أمريكي، وهو ثاني فيلسوف عمـــل على وضع أسس البراجماتية كان اهتمامه في بداية حياته منصبا على دراسة الطب وعلـــم النفس، كما أن التوفيق بين الإيمان الديني والفكر العلمي كان قد شكل أهم المسائل التي راودته. ومن أبرز مؤلفاته/مباديء علم النفس 1890، وإرداة الاعتقاد 1897، والبراجماتية 1907. ينظر

The Encyclopedia of philosophy, vol.4, pp. 240-241.

عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج1، ص 447. فيصل عباس: موسوعة الفلاسفة، ص 196.

1 Ibid, p. 7.

2 .Ibid, p. 8

3 Ibid, pp. 8-9

تتخذ الأفكار والقضايا معناها من خلال التطبيق العملي والاستخدام، ظهرت هذه الفلسفة وتبلورت في السبعينات من القرن التاسع عشر في أمريكا ثم انتشرت في بلدان اوربا الغربية، بدأت نهضتها في أمريكا بما يقرب من قرنين بعد أن استقلت عن بريطانيا. وعلى الرغم من أن للبراجماتية جذورها في تاريخ الفكر الفلسفي إلا ان صياغتها في امريكا كانت على يد ثلاثة من مفكريها والتي بفضلهم أصبحت طابعا مميزا للتفكير الامريكي وهم: تشارلس بيرس، ووليم جيمس، وجون ديوي[1]. وسنتوقف على دلالتها عند وليم جيمس وهو موضوع الدراسة.

وليم جيمس ومبدأ التحقق:

تختلف براجماتية وليم جيمس 1842 - 1910 عن النظرية البراجماتية عند (بيرس) بصورة واضحة، ويرجع سبب ذلك إلى طبيعة فهم (جيمس) للفلسفة البراجماتية وطريقة تفكيره الخاصة واهتماماته الشخصية بالدين والأخلاق والصالح في مجال الاعتقاد، إن خلاصة رأى (بيرس) هو أن الكلمات والقضايا والمفاهيم أو التصورات العقلية أو كما يسميها (بيرس) الإشارات أو الرموز يكون لها معنى في السياق إذا استطعنا أن نشكلها على هيئة فرض مصاغ صياغة شرطية بصيغة" إذا.. فإن..." بحيث يكون لهذا الفرض معنى سابقا للنتائج التجريبية التي يحققها والوظيفة العملية التي يؤديها. وبهذا تكون نظرية (بيرس) نظرية في المعنى محصورة في مجال مناقشة معاني المفاهيم العلمية.

---

1 للاستزادة والتفصيل ينظر:.The Encyclopedia of philosophy, vol.6, pp. 430-431.
Dagobert Runes: "The dictionary of philosophy" fourth edition, philosophical library, New york, 1942, p. 333.
رالف. وين: قاموس جون ديوي للتربية، ترجمة: محمد علي العريان، مكتبة الانجلو المصرية، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة، نيويورك، 1964، ص 45. وليم جيمس: البراجماتية، ترجمة: محمد علي العريان، دار النهضة العربية، القاهرة، نيويورك، 1965، ص 64-65. اندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ص 1012-1014. هربرت شنيدر: تاريخ الفلسفة الامريكية، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، مكتبة النهضة المصرية، 1964، ص 5. زكي نجيب محمود: حياة الفكر في العالم الجديد، دار الشروق، ط2، بيروت، القاهرة، 1982، ص 116. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، ص 203-204. أكرم مطلك محمد: النسبية في الفلسفة الغربية المعاصرة،اطروحة دكتوراه، جامعة بغداد، كلية الأداب،قسم الفلسفة، 2008، ص 77.

اما (جيمس) فقد انطلق بالطريقة البراجماتية ذاتها الى مناقشة موضوعات اخرى، مثل الصدق، الحقيقة، الصالح وغيرها من الموضوعات التي تختلف عن تلك التي ناقشها (بيرس)، لكن مع ذلك يتفق (جيمس) مع (بيرس) في نقاط اساسية، حيث ان اتجاه (جيمس) البراجماتي هو اتجاه تجريبي كذلك بل كما يسميه (جيمس) تجريبي راديكالي يتشبث بالمعطيات الحسية والنتائج المحسوسة، كما انه يهمل التجريدات الفارغة والحلول اللفظية والمبادىء الثابتة والمطلقة وانها كما يصفها (جيمس) ضد "ادعاء النهائية في الحقيقة باغلاق باب البحث والاجتهاد استنادا الى مبدا العلة الغائية"[1].

ان البراجماتية تتجه نحو العمل والاداء والمزاولة كما يقول (جيمس)، حيث انها ليست فلسفة مغلقة تعطي نتائج نهائية عن الطبيعة والاشياء، بل هي "مجرد طريقة فحسب، مجرد منهاج فقط"[2]، حيث توجد الكثير من المشكلات الميتافيزيقية التي لا يمكن ايجاد حلول نهائية لها وبالتالي فان الجدل حولها لا ينتهي ولا يمكن ان يحسم وبالتالي لابد من وجود طريقة فعالة للبت في مثل هذه القضايا من خلال تقييم اثارها ووظائفها حيث ان "الطريقة البراجماتية في مثل هذه الحالات هي محاولة لتفسير كل فكرة بتتبع واقتفاء اثر نتائجها العملية كل على حدة"[3]، واذا لم يكن هنالك فرق عملي يمكن مشاهدته بين فكرتين من الناحية العملية فانهما يعنيان شيئا واحدا وبالتالي "فان أي نزاع او خصام بشانها، هو نزاع عقيم تافه معدوم الجدوى"[4].

ولكن ماذا بشان تحديد معنى المفاهيم؟

ان (جيمس) ليتحدث عن صدق الافكار والاعتقادات وعما هو صالح وصحيح اكثر مما يتحدث عن مشكلة المعنى، ومن المعروف ان الفكرة تكون صادقة او حقيقية اذا كان هناك اتفاق بينها وبين الواقع وكاذبة اذا كانت خلاف ذلك، اما صدق الفكرة عند (جيمس) فانه يعتمد على قدرتها على اداء وظيفة

1 وليم جيمس: البراجماتية، ص 71.
2 المصدر نفسه، ص 72.
3 المصدر نفسه، ص 64.
4 المصدر نفسه، ص 64.

معينة، وعندما تكون الفكرة صادقة فهذا يعني كونها صحيحة. حيث يرادف (جيمس) بين الصحيح والصادق عقليا حيث يقول: "ان الفكرة تكون صحيحة بمعنى صدقها العقلي، ما دام الاعتقاد بها يعود بفائدة على حياتنا"[1] لكن الصحيح عند (جيمس) هو الذي تدعمه الوقائع المحسوسة بالاضافة الى قدرته على ان يثبت انه صالح وخير في مجال الاعتقاد، أي ان الفكرة تكون صحيحة بقدر ما تكون صالحة في مجال الاعتقاد، وبهذا فان المعيار البراجماتي عند (جيمس) ليتسع بحيث يتجاوز حدود المفاهيم والافكار العلمية ليشمل حتى مفاهيم الميتافيزيقا والاخلاق واللاهوت، حيث يقول (جيمس) "اذا اثبتت الافكار اللاهوتية ان لها قيمة في الحياة الملموسة المحسوسة فهي افكار صحيحة بالنسبة للبراجماتية"[2] وهنالك مناقشات عديدة تثار هنا حول الصالح، فهو صالح لمن للفرد ام المجموع؟ مما يجعل براجماتية (جيمس) تلتقي بالنفعية بشكل او باخر.

يرى (جيمس) ان الافكار هي اجزاء من خبرتنا التي اكتسبناها وتكون هذه الافكار حقيقية او صحيحة بقدر ما تساعدنا على ان ندخلها في علاقات صحيحة مع افكار اخرى او اجزاء اخرى من خبرتنا، أي بقدر تفاعلها وتكاملها مع خبرتنا الماضية لتؤدي وظيفة ما. ولكن (جيمس) يطرح السؤال التالي حول الحقيقة حيث يقول:

"اذا سلمنا بان فكرة او معتقدا صحيحا، فما هو الفرق الملموس الذي يحدثه كونه صحيحا في الحياة الواقعية لاي امرىء؟ كيف تتحقق الحقيقة؟

ما هي الخبرات التي ستكون مختلفة عن تلك التي تحدث اذا كان المعتقد زائفا وباطلا؟ وبالاختصار ما هي القيمة الفورية للحق، اختباريا وتجريبيا وممارسة"؟[3]

وللاجابة على هذه الاسئلة يجب التمييز بين:

تحقق واثبات مبني على نتائج مباشرة.

وتحقق اخر مبني على نتائج غير مباشرة، عند (جيمس).

والتحقق بصورة مباشرة يتم من خلال مطابقة الفكرة للوقائع التي تحدث في العالم الخارجي باستخدام منهج التجريب، اما التحقق بصورة غير مباشرة فانه

---

1 المصدر نفسه، ص 99.

2 المصدر نفسه، ص 96.

3 المصدر نفسه، ص 236.

يتعلق بتلك الافكار والقضايا التي لا يمكن التحقق من صدقها بالتجربة الا ان لها نتائج عملية مفيدة في مجال الاعتقاد ومجالات الحياة، بيد ان التحقق الاخير هذا غير مقصور على المفاهيم العلمية، بل يتعداه ليشمل مفاهيم اللاهوت والميتافيزيقا كما رأينا من قبل، كما ان (جيمس) يؤكد هذا بقوله: "ان افكارنا يجب ان تتفق مع الوقائع او الحقائق سواء كانت هذه الحقائق ملموسة ام مجردة"[1].

ان الحقائق المجردة عند (جيمس) تشمل جميع العلاقات التي يمكن ادراكها بالحواس اوبالعقل، بالبديهية او الحدس.

وهذا تعميم لا يتفق مع نظرية (بيرس) التجريبية، ولذلك اضطر (بيرس) ان يطلق على فلسفته تسمية اخرى هي "البراجماتيكية pragmaticism" وذلك لكي يميزها عن "البراجماتية pragmatism" عند (جيمس)، ويرى (بيرس) ان هذه التسمية فيها من القبح ما ينجيها من ايدي الخاطفين.[2]

وقد انتقد (رسل) فكرة (جيمس) هذه في كتابه "مقالات فلسفية Philosophical Essays" عام 1910 حيث يقول (رسل) ان هناك اختلافا بين المعيار Criterion والمعنى Meaning او بين صدق الاعتقاد او الفكرة وبين القاعدة التي نستخدمها لاثبات صحة هذا الاعتقاد، ويقول ان (جيمس وشيلر) لم يفرقا بينهما بصورة واضحة، ثم يوضح رسل ذلك بالمثال التالي حيث يقول: اذا اردت ان اعرف ان كتابا معينا موجود في المكتبة ام لا، فانني سوف استخدم فهارس المكتبة فاذا ذكر الكتاب في الفهرس فهذا يعني انه موجود في المكتبة واذا لم يذكر فهو غير موجود، والفهارس هنا تقدم قاعدة او معيارا و(رسل) يتحدث هنا عن القاعدة التي نستخدمها لاثبات صحة اعتقاد معين-لوجود الكتاب في المكتبة او عدم وجوده، واذا افترضنا ان الفهارس شاملة لجميع الكتب، فاننا سوف نقول ان الكتاب موجود ولكن قولنا ان الكتاب في المكتبة لا يعني- و(رسل) يتحدث هنا عن المعنى- انه مذكور في القياس، بل يعني فقط ان الكتاب ممكن ان يوجد في احد رفوف المكتبة وهذا بحد ذاته يمثل فرض لا غير، فقد لا نجده في الفهارس، لانه لم يدخل فيما بعد او ان يكون الكتاب مفقودا، لذلك يرى (رسل) ضرورة التمييز

1 المصدر نفسه، ص 250.

2 Pierce, C.S:Collected papers, vol.V, p. 277.

بين الصدق وبين المعيار المستخدم لاثبات صحة الفكرة، كما يـرى (رسـل) ان هنالك صعوبة في التمييز فيما اذا كان الاعتقاد مفيد او صادق.[1]

ويجب التمييز بين بعض المفاهيم التي يستخدمها (جيمس) في مجال الافكـار والمفاهيم التي يستخدمها في مجال الاعتقاد، حيث يقول (جيمس) ان الصـحة"هي التسمية الدالة على اية فكرة تبدا سبل التحقق"[2] وان النافع هي "التسمية الدالة على وظيفتها التي اكتملت في الخبرة"[3]، اما الحقيقي في مجال الافكار فهو "باختصار جدا ليس سوى المطلوب النافع الموافق في سبيل تفكيرنا"[4]، والصحيح في مجال الاعتقاد: "ليس سوى المطلوب النافع الموافق في سبيل سلوكنا"[5].

وبهذا يصبح الحقيقي هو ما يعبر عن النافع في افكارنا او مـا يشـكل عـادة او اعتقادا لبعض الافكار، اما الصحيح فيصبح ما هو نافع في مجـال السـلوك والعمـل، ويكون الصادق هو الصالح في مجال الاعتقاد، وتصبح الحقيقة دالة على سبل التحقـق ولكن ليست سبل التحقق التجريبية وحسب، بل وما هو نـاجح وملائـم في مجـال الاعتقاد ايضا، وبهذا تكون الفكرة صحيحة لان الاحداث تجعلـها صـحيحة أي "ان صدقها او حقها يكون في الواقع حدثا سبيلا الا وهو سبيل اقامة الدليل علـى تحقيـق نفسها، وصدقها هو سبيل الوضع بالمشروعية وتصحيح نفسها"[6] لان البراجماتية تنظـر للصدق نظرة خاصة فلا تعتبره صفة ساكنة ثابتة بل صفة فعالة حركية تتطور او تـتغير باستمرار ومن هنا جاءت نظرتها الخاصة للنظرية العلمية، حيث يقول (جـيمس): "ان النظريات تصبح ادوات ووسائل، لا حلولا لالغاز ولا اجابات عن احجية، نستطيع ان نسكن اليها ونخلد، اننا عندئذ لا نضطجع عليها وانما نتحرك الى الامام ونمضي قـدما، وعند الاقتضاء نعيد صنع الطبيعة ثانية بعونها"[7]، وبذلك يمكن الحصول علـى افكـار صحيحة، يعني الحصول على أدوات للعمل والاداء، ذلك لان الحصول على الصـدق

---

1 Russell, B.,: "Philosophical essays", William james, s., conception of truth, George Allen and unwin LTD, London, 1966, p. 120.

2 وليم جيمس: البراجماتية، ص 241.

3 المصدر نفسه، ص 241.

4 المصدر نفسه، ص 262.

5 المصدر نفسه، ص 262.

6 المصدر نفسه، ص 237.

7 المصدر نفسه، ص 74.

ليس غاية بذاته بل هو وسيلة او اداة للدخول مع افكار اخرى الى مجـالات جديـدة بطرق مفيدة.

المعرفة:

ان المعرفة عند البراجماتيين ذاتية وهي اداة للعمل المنتج، فهي معرفة نسـبية، وذلك لان البراجماتية تعد الفرد مكوناً من عقل وجسم متصلين معـا ومتكـاملين مكونين الشخصية الانسانية. وحيث ان الانسان له آماله واهدافه وميولـه وهـو كامل متغير عن طريق تفاعله مع البيئة، فيمكن ان تكون وسيلة المعرفة هي العقـل والحواس معا أي ان الحواس تتلمس الاشياء والظواهر، والعقل يفكر فيما يبحـث وفي نتائج هذه الظواهر وبذلك يستطيع الانسان ان يغير مما قد يرى تغييره، أي ان الفرد يرى الموقف ويتحسسه عن طريق الحواس، ثم يتفاعل مع هذا الموقف وينـتج هذا التفاعل عن تاثر الفرد بالموقف وتاثيره فيه، ومن هنا تحدث المعرفة.

وعلى هذا فالمعرفة في نظر البراجماتية عبارة عن علاقات نشطة تقـوم علـى الفرد والموقف والتاثير المتبادل بينهما، ومن هنا يحدث التعلم او تحدث المعرفة وبهذا يمكن القول بان البراجماتيين عدوا المعرفة اداة للعمل المنتج، فانصرف التفكير عندهم عن المبادئ والاوليات الى النتائج والغايات، واصبح صدق الفكرة عندهم معنـاه التحقق من منفعتها بالتجربة. ولهذا عدوا وسيلة الانسان الوحيـدة للوصـول الى المعرفة هي التجربة، ويرون ان المعرفة الصادقة هي التي تحقق نفعا في المجتمـع، أي يجب ان نرى ونلمس نتائج المعرفة ونستفيد منها، أي ان المعرفة لا يعترف بهـا في نظر البراجماتيين الا برؤية مدى النفع او الاستفادة من نتائجها، فالنتيجة هي الـتي تحدد الحكم الصادق على قيمة المعرفة وصدقها، وكذلك نجد البراجماتية تعتـرف باهمية الفروض والافكار العامة في تطور المعرفة الانسانية.

ويرى جيمس انه من المطلوب ان نعتقد التسليم بان هناك حقيقة او صـدقا، وبان عقولنا تقدر على ان تصل اليها وان تدركها. ومن هنا يرفض موقف الشـاك الذي لا يعتقد بذلك ولكن الاعتقاد في وجود الصـدق وفي امكـان ان تدركـه العقول يتجه الى طريقين: طريق المذهب المطلق الذي يرى انـه في امكاننـا ادراك الحقيقة والصدق كما هي، وفوق هذا في امكاننا معرفة اننا وصلنا الى الصـدق او

الحقيقة. والاخر طريق المذهب التجريبـــي الذي يرى ان هناك فرقا بـــين المعرفـــة وبين امكان المعرفة، والذي نستطيع الوصول اليه انما هو امكان معرفة الحقيقة دون معرفة اننا قد وصلنا اليها.[1]

اذن كما يلاحظ ان وليم جيمس يرى ان هناك يقينا متمثلا في وجود حقيقة وفي امكان العقل ان يصل اليها، الا ان العقل لا يعرف انه وصل اليها، بينما يـــرى القائلون بوجود الحقيقة المطلقة امكان ذلك. أي ان جيمس ياخذ بطريق المـــذهب التجريبـــي.

فنظرية جيمس في المعرفة نظرية تجريبية، لانه يعالج كل مشكلة معرفية علاجا يقوم على التجربة الجزئية المحسوسة رافضا كل تحليل عقلي. فيرى جـــيمس انـــه بالرغم من ان غرائزنا تحتم علينا ان نكون من رجال المذهب المطلق، الا انه يجـــب علينا عندما نكون فلاسفة ان نعتبر هذه الحقيقة حالة ضعف في طبيعتنا يجـــب ان نعالج انفسنا منها بقدر الامكان، ولهذا يقول جيمس: "لذلك ارتضيت فيما يتعلـــق بنظرية المعرفة، المذهب التجريبـــي، وامنت بنظرية علمية، وهي انه يجب علينا ان نسير في تجاربنا ونمضي في تفكيرنا حول هذه التجارب، لان افكارنـــا واراءنـــا لا تتطور وتتدرج نحو الكمال الا بهذا السبيل، ولكن ان تصر على ان نظرية من تلك النظريات- أي نظرية كانت- حق لا يقبل الابطال او الشك، فذلك على ما اعتقد خطا عظيم. فليس هناك يقين لا يعتريه شك الا حقيقة واحدة، وهي تلك الحقيقة التي لم تقدر فلسفة الشك نفسها ان تهدمها، الا وهي وجود ظاهرة الشعور. وتلك هي النقطة الجرداء التي تبدا منها المعرفة، وهي اعتراف بموضوع يتفلسف الانســـان حوله، وليست الفلسفات المتعددة بعد ذلك الا محاورات شتى للتعبير عن حقيقـــة هذا الموضوع.[2]

واذا كان وليم جيمس يرى ان اصحاب المذهب المطلـــق الـــذين يقولـــون بالصدق او القين المطلق انهم اعتمدوا على الادلة الموضوعية الـــتي بـــرهن تـــاريخ

---

1 ينظر: وليم جيمس: العقل والدين، ترجمة: محمود حب الله، دار الحداثة، بيروت، ب. ت، ص 16-17.

w.Barrett: "Philosophy in the twentieth century", p. 241.

2 ينظر، وليم جيمس: العقل والدين، ص 18-19. يقارن ايضا:

w.k.wright: "A history of modern philosophy", p. 485.

الفلسفة- في نظره- على عدم صحة الاعتماد عليها، الا انه مع ذلك لا يرفضها، وكذلك الفروض او الافكار التي تطرح للمناقشة لتكون نظريات.

يبين جيمس رايه في ذلك ويبين الفرق بينها وبين وجهة نظر القائلين بالادلة الموضوعية فيقول: ولكن يجب ان يلاحظ اننا بوصفنا تجريبيين لا نترك البحث او نفقد الامل في الوصول الى الصدق والى الحقيقة لانا قد تركنا نظرية الادلة الموضوعية، فلا نزال نؤمن بوجودها ونعتقد باننا بالاستمرار في التجارب وفي التفكير فيها نتدرج دائما في القرب منها والرقي اليها، ونقطة المقارنة بيننا وبين الرجال المدرسيين هي في الطريق الذي نسلكه. فهم يعدون المبادئ والاصول والفكر، واما نحن فنعد النتائج والنهايات اليها. وما له الحكم والفصل في الموضوع هو نتيجته التي تؤدي اليه، لا ما نشا هو عنه. فلا يعني منشا القضية الفرضية رجل المذهب التجريبي في قليل ولا كثير، وقد يفترض فروضا مشروعة او غير مشروعة، فقد يفترض فروضا توحي بها الشهرة او تقترح اتفاقا وبالمصادفة ولكن اذا كانت مجموعة التيارات الفكرية تعاضدها وتستمر معاضدة لها فهذا هو ما يعنيه بقوله: انها حق.[1]

ولقد عَدّ وليم جيمس مصدر معرفتنا هو الفهم المشترك* وهو استخدام تصورات** ذهنية معينة، ووجد انها اساس تفكير الانسان من قديم الزمان ولا يزال يعتقد بها معظمنا حتى اليوم، فهي متاصلة في نفوسنا لانها نافعة لنا تخدمنا في اغراضنا العملية سواء في مجال الحديث او في التفكير.[2] ولم يعتقد جيمس ان

---

1 ينظر، وليم جيمس: العقل والدين، ص 21.

* ان وليم جيمس متاثر بهذا عند بيرس، الذي عرف الفهم المشترك بانه: الافكار والعقائد التي تفرض نفسها على الانسان بقوة، اوهو الحكمة الموروثة للمجتمع. ويرى بيرس ان عقائد الفهم المشترك ليست ثابتة الصدق مطلقة اليقين، بل يجب ان تخضع للاختبار والنقد، ولذا فهي ممكنة التصحيح. ينظر في ذلك: محمود زيدان: البراجماتيزم عند وليم جيمس، ص 66.

** من هذه التصورات: الاشياء، المتشابة والمختلف، الانواع، العقول، الاجسام، الزمن، المكان، الموضوع، المحمول، العلية، الخيال، الواقع... الخ، ينظر: محمود زيدان: وليم جيمس، سلسلة نوابع الفكر الغربي (10)، دار المعارف، مصر، ب. ت، ص 58.

2 w.Barrett: "philosophy in the twentieth century", p. 209.
محمود زيدان: وليم جيمس، ص 58.

مرحلة الفهم المشترك هي المرحلة الوحيدة في تحديد المعرفة الانسانية وانما يرى انه توجد الى جانبها مرحلتان اخريان هما: مرحلة العلم، ومرحلة النقد الفلسفي. يقول جيمس عن مرحلة العلم والفلسفة: ان كثيرا من العلماء الفلاسفة حاولوا زعزعة ايماننا بتصورات الفهم المشترك ويشككونا في بعض عقائده. وبذا تغيرت فكرتنا عن الجوهر وصلته باعراضه مثلا، وعن التمايز المطلق بين النفس والبدن، وغير ذلك من التصورات. الا انهم لم يتمكنوا من القضاء عليها قضاءً تاما.[1]

لكننا نتسائل هنا: هل ان وليم جيمس يفضل عقائد الفهم المشترك على ما يضعه امامنا العلم والفلسفة؟ يجيبنا جيمس عن سؤالنا هذا بانه لا يمكن القول بان نموذجا ما من التفكير صادق صدقا مطلقا دون النماذج الاخرى، وذلك لان الفهم المشترك- كنحو من التفكير- صالح لميدان من ميادين الحياة، والعلم صالح لميدان اخر، والنقد الفلسفي لميدان ثالث. ايها اصدق صدقا مطلقا؟ سؤال لا يعلم جوابه الا الله. بل انه لا يوجد فرض اصدق من اخر، بمعنى انه نسخة مطابقة للواقع، اذ ان الحقيقة الوحيدة هي الواقع نفسه[2]، ويقول جيمس في موضوع اخر: ان الفهم المشترك اكثر المراتب احكاما وتماسكا.[3]

ومما سبق نجد ان وليم جيمس يقدر عقائد الفهم المشترك ويجعلها مصدر معرفتنا، ولكنه متردد في الاخذ بها على نحو مطلق. والسبب في ذلك راجع الى ان التجربة في تجدد مستمر، وتغير وتطور وخلق دائم.

ويعتقد جيمس ان معرفتنا لا تتكون دفعة واحدة، وانما تبدا ناقصة، واننا نكتسبها بالتدريج واننا نعمل على اتمام ما بها من نقص باستمرار. وما دامت التجربة مصدر ثقتنا فيجب ان لا نهمل التجارب الجديدة والوقائع التي تمر علينا. وينبغي ان نقوم دائما بعملية جرد في مخزننا القديم. ان التجارب الجديدة لا تتفق

---

1 S.P. Peterfreund: "contemporary philosophy…", p. 139.
The Encyclopedia of philosophy, vol.4, p. 242.
محمود زيدان: وليم جيمس، ص 59-60.

2 S.P. Peterfreund: "contemporary philosophy", p. 140.
محمود زيدان: وليم جيمس، ص 60.

3 محمود زيدان: المصدر نفسه، ص 60.

والمستودع القديم* من عقائد واراء، بل قد تعارضه وقد نكتشف بتجربة جديدة ان بعض اجزاء المستودع معارض لبعض، ومن هنا يشعر الانسان بالقلق وبالحاجة الى الخروج منه ووسيلته الى ذلك هو التوفيق بين القديم والجديد.[1]

ولكي تكون المعرفة صادقة عند جيمس يلزم ان يوفق بين القديم والجديد، فيرى ان اية محاولة للثورة المطلقة على القديم تؤدي الى تثبيته، ينبغي الاحتفاظ بالقديم والسماح للواقعة الجديدة ان تنضّم للافكار القديمة وان لا يكون هذا الانضمام مجرد اضافة، بل ان تضاف الفكرة الجديدة الى القديمة اضافة تركيبية وترتبط بها ارتباطا شديدا بحيث يتكون منها جميعا وحدة جديدة متماسكة.[2]

وينبهنا جيمس في عملية التوفيق هذه بانه يكون التغيير في المعارف القديمة في اضيق الحدود، فيقول: انا نرمم ونصلح ونجلو الصدا اكثر مما نهدم او نجدد.[3]

ومما سبق يمكن القول ان المعرفة عند جيمس معرفة ذاتية فردية تجريبية وبالتالي فهي نسبية، وفي امكان العقل ان يصل الى اليقين الا انه لا يعرف انه وصل اليه.

الحقيقة:

اما نظرية الحقيقة عند جيمس فتمثل لب النزعة البراجماتية وجوهرها وتمثل عنده القلب من الجسد. ولقد عرض جيمس نظرية الحقيقة الخاصة بمذهبه في كتابه "البراجماتية" في مقال بعنوان "معنى الحقيقة".

ومعنى العلاقة المسماة "حقيقة" عند جيمس: هي العلاقة التي تحصل بين فكر او رأي او عقيدة وبين موضوعها، وتعني الاتفاق مع الواقع، فيقول: "الحقيقة صفة او خاصية لبعض افكارنا، فهي تعني اتفاقها مع الواقع تماما مثلما يعني الباطل اختلافها معه"[4]. ومعنى هذا ان الحق عند جيمس هو اتفاق الفكر مع الواقع الذي تتفق معه الفكرة او تختلف.

---

* ويقصد به جيمس معارفنا القديمة، ينظر: محمود زيدان: المصدر نفسه، ص 60.

1 محمود زيدان: المصدر نفسه، ص 60-61. يقارن ايضا:
w.k.wright: "A history of modern philosophy", p. 572.

2 محمود زيدان: وليم جيمس، ص 61.

3 ينظر: محمود زيدان: المصدر نفسه، ص 61.

4 وليم جيمس: البراجماتية، ص 351، ص 233-234.

فليس الحق صفة آسنة راكدة لاصقة للعبارة التي نصفها بهذا الوصف، بل هو قابلية العبارة لان تكون اداة للسلوك وخطة للعمل، فان كان فيها ما يهدينا الى العمل الناجح فهي حق والا فهي باطل. وكما يقول جيمس: "ان امتلاك افكار صحيحة تعني في كل مكان امتلاك ادوات للعمل والاداء تقدر بثمن"[1].

وهذا القول يمكن التعبير عنه بعبارة اخرى كما عبر عنه جيمس: ان الحق هو ما كان الاعتقاد فيه افضل من انكاره، افضل بالنسبة الى طرائق سلوكنا في الحياة العملية الواقعة.[2]

ومعنى هذا ان الحق يقوم فيما هو مفيد نافع للفكر، والمقصود بمفيد: انه مفيد بأية طريقة، مفيد في نهاية الامر في المجموع، لان ما هو مفيد للتجربة المقصودة الان لن يكون كذلك بالضرورة، وبنفس الدرجة بالنسبة الى تجارب لاحقة، لان التجربة لها احوالها الخاصة بها في تجاوز الحدود. فالحقيقة عند جيمس ليست مجرد نسخة مطابقة لما قد كان او ما هو كائن، بل هو يرى ان الحقيقة تؤذن بما سيكون، او هي على الاصح تعد فعلنا لما سوف يكون.[3]

ونحن نرى ان معنى هذا هو ان الحقيقة عند جيمس تنظر دائما الى الامام، وهو بهذا يتفق مع بيرس في ان الحقيقة ليست سابقة على الفعل لكنها تاتي بعد الفعل لاحقة عليه، فهي حدس يطرأ على التجربة ولذا فالحق او الصدق لا يكون قبل النزول الى معترك الحياة والعمل، بل هو يطرأ عليها عندئذ فتصبح حقا او صدقا حين نلمس اثرها الناجح في ميدان السلوك، بمعنى ان الاحداث العملية وحدها هي التي تجعلها صادقة او باطلة.

فالصدق يحدث للفكرة وهذا الصدق ذاته يتولد من الاحداث لان صحة الفكرة مرهونة بحادث او عمل، يقول جيمس: "ان الافكار الصحيحة هي تلك الافكار التي نستطيع هضمها وتمثيلها ودمغها بالمشروعية وتعزيزها وتوثيقها واقامة الدليل عليها، والافكار الخاطئة هي تلك التي لا نستطيع ذلك معها. هذا هو الفرق

---

1 محمود زيدان: النزعة البراجماتية في الفلسفة اليونانية، ص 37. زكي نجيب محمود: حياة الفكر في العالم الجديد، ص 147. زكريا ابراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص 37.

2 زكي نجيب محمود: المصدر السابق، ص 147.

3 زكريا ابراهيم: المصدر السابق، ص 36. ينظر ايضا، زكي نجيب محمود: من زاوية فلسفية، دار الشروق، ط4، القاهرة، 1993، ص 215.

العملي الذي يحدث لنا اذا كانت لدينا افكار صحيحة. ومن ثم فهذا هو معنى الحقيقة، لان ذلك هو كل ما نعرفه عن الحقيقة"[1].

واذا كان الحق عند جيمس يعني اتفاق الفكر مع الواقع، فالحق هو ما يعيننا على المرور في هذا الواقع والسير فيه وتشكيله والسيطرة عليه. فليس يعيننا ان ننظر الى العالم او الواقع كما هو ونتأمله بذهننا او نرسم صورة مطابقة له، ولكن ما يعيننا هو التغلب على المشاكل التي تقابلنا والسيطرة على مقادرنا، ولذا فالمقياس هو ما ينتج من اثار نافعة تجعلنا نشبع رغباتنا ونحقق طموحاتنا واهدافنا، ولهذا فالحق هو المفيد، والمفيد الذي يساعدنا في اساليب حياتنا. ومن ثم يمكننا ان نقول عن هذه الفكرة انها صادقة لانها نافعة او انها نافعة لانها صادقة، فهاتان القضيتان معا تحملان على الدقة المعنى نفسه، او كما يقول جيمس: "ان الحقيقي في اوجز عبارة ليس سوى النافع الموافق المطلوب في سبيل تفكيرنا تماما، كما ان الصواب ليس سوى الموافق النافع المطلوب في سبيل مسلكنا"[2].

نلاحظ في هذه العبارة التماثل بين مفهومي تفكيرنا ومسلكنا "الفكر، العمل" الا ان هذا الجواب لا يعني نهاية المطاف حتى بالنسبة لجيمس نفسه، ذلك انه يحتاج الى تفصيل وتحديد اضافيين. ويظهر هذا في حقيقة اختلاف افكارنا النوعي من جهة الموضوع، موضوع الفكرة، فهناك الافكار التي لا تتجاوز حدود خبراتنا الذاتية فحسب وانما العالم الواقع باسره، وهذه الافكار مهما استخف بها تملأ حياة الفرد، وهناك ايضا الافكار التي يمكن مقابلتها بالواقع او التي يمكن ردها بصورة او باخرى الى الواقع، وعلى الرغم من هذا الاختلاف النوعي- اذا صح التعبير- نجد ان النوعين المختلفين يمكن ان يحققا معيار النافع الموافق وهذان المكسبان (النفع والموافقة) يتعديان كونهما مرتبطين بما يقابلهما في العالم الخارجي.[3]

---

1 وليم جيمس: البراجماتية، ص 352.

2 وليم جيمس: المصدر نفسة، ص 353. ينظر ايضا، يحيى هويدي: مقدمة في الفلسفة العامة، دار الثقافة، ط9، القاهرة، 1989، ص 157. منيه المحروس واخران: الفلسفة العامة، المؤسسة العامة للمطبوعات، سورية، 1995، ص 28.

3 علي حاكم صالح: نظرية المعرفة عند جورج ادوارد مور، رسالة ماجستير، كلية الاداب، جامعة بغداد، 1991، ص 83.

لذلك يأتي قول جيمس: "باستعمال الاختبار البرجماتي لفحص معاني المفاهيم فقد بينت ان مفهوم المطلق، مثلا، لا يعني شيئا الا مانح الاجازات وطارد الخوف"[1]. ياتي هذا القول ليعبر صراحة عن معيار الصدق والحقيقة الذي يتعدى كونه معيارا يماثل الفكرة بما يقابلها من وقائع حسية خارجية الى معيار يماثل الفكرة بما يترتب عنها من سلوكيات، وبالتالي ما يترتب عنها من نتائج عملية. وعلى الرغم من نسبية مفهوم كهذا وهو الذي وصفه جيمس بقوله: "ان علم الفلك البطليموسي والفراغ الاقليدي، والمنطق الارسطي وميتافيزيقا الفلسفة الكلامية كانت مطلوبة ونافعة لعدة قرون ولكن الخبرة الانسانية فارت وتعدت تلك الحدود ونحن الان نسمي هذه الامور صحيحة نسبيا فقط او صحيحة في نطاق تلك الحدود من الخبرة"[2]. اقول انه على الرغم من هذا لا يحول بالنسبة لافكار معينة وبسبب الطبيعة الانسانية ذاتها، دون استمرار افكار كثيرة لا تقول عنها الها لم تحسم علميا وانما لم تحسم على صعيد التجربة الفردية. لهذا يعود جيمس ليقول: "كانت معالجتي لـ (الله) و(الحرية) و(القصد) متشابهة سواء بسواء، فباستعمال المحك التجريبي واختزال معنى كل مفهوم منها على حدة الى وظيفته وعمله وادائه الممكن ممارستها في صورة خبرة ايجابية فقد بينت الها كلها تعني نفس الشيء، أي وجود (الوعد) او (البشرى) في العالم"[3]. هذا هو تماما مفهوم الصدق ومعياره، ان تكون الفكرة صادقة يعني ان تكون نافعة بالمعنى الارحب لهذه الكلمة.

من ثم فعلى اساس ما تقدم نجد ان البراجماتية تستمد تصورها العام للحقيقة بوصفها شيئا له ارتباط جوهري بالطريقة التي نتبعها في لحظة من لحظات تجاربنا، وفي هوايتنا الى لحظات اخرى تستحق ان نصل اليها.[4]

كما اننا عرفنا مما سبق ان كلمة الحق وكلمة النفع سواء بسواء مترادفتان، فنقول عن الفكرة الها نافعة لالها حق او الها حق لالها نافعة، والقولان في المعنى سواء. او ان النفع والحق طرفان لخيط واحد احدهما داخل العقل والاخر خارجه،

1 وليم جيمس: البراجماتية، ص 356.
2 وليم جيمس: المصدر نفسه، ص 263.
3 وليم جيمس: المصدر نفسه، ص 357.
4 وليم جيمس: البراجماتية، ص 241-242.

فعندما تكون الفكرة في اول سيرها نحو التحقيق نصفها بكلمة حق، حتى اذا ما خرجت الى عالم الخبرة عملا، وصفناها بانها نافعة.[1] وعلى هذا فنحن نرى باننا نستطيع ان نعرف الحقيقة عند جيمس بانها "عبارة عن الفكرة التي لها اثر عملي نافع".

ولما كانت الحقيقة تعني سبلا نافعة وافكارا مرشدة للدخول الى الواقع والتعامل معه، فهي بالنسبة لجيمس ليست اسما مفردا بل اسم جمع بمعنى انها سيل يلخص عمليات التحقيق وادوات التفكير، يسعى الانسان في طلبها لان ذلك مطلب نافع. ويؤكد جيمس ذلك بقوله: "ان الحقيقة بالنسبة لنا اسم جمعي دال على سبل التحقيق تماما مثل الصحة والثروة والقوة، فهي اسماء لسبل اخرى ترتبط بالحياة ويسعى في طلبها لان السعي في طلبها يجزى"[2]. او بعبارة اخرى: "ان حسابنا للحقيقة هو حساب للحقائق في صيغة الجمع لسبل من الافضاء والارشاد، تنقض بالبرهان او تدفع بالحجة ولكونها تشترك في هذه الخصيصة فانها تجزى"[3].

فالحقيقة عند جيمس شيء يصنع مثل الصحة والثروة والقوة خلال تجربتنا، ويؤكد جيمس ان الحقيقة الموضوعية لا وجود لها ولا يمكن العثور عليها، والسبب في اننا نسمي الاشياء حقيقة هو السبب في انها حقيقة، أي لاننا عددناها كذلك بحسب تحقيقها لما نريد من افعال.[4]

اما الحقيقة المطلقة عند جيمس: "هي الحقيقة التي لن تغيرها أي تجربة، هي النقطة المثالية، التي نتخيل ان كل حقائقنا ستتلاقى فيها ذات يوم. ليكن هذا في وسع الانسان المستنير تماما ان يتصوره وان تتصوره التجربة الكاملة تماما. واذا تحقق هذا المثل الاعلى المزدوج، فسيحقق كلا الامرين معا، وبنفس العملية لكن الى ان يتحقق هذا لابد لنا ان نعيش اليوم على ما نستطيع امتلاكه، فيما يخص الحقيقة اليوم حقا، مع استعدادنا ان نعترف بان ما هو حقيقة اليوم قد يصبح خطأ غدا".[5]

---

1 ينظر، محمود زيدان: النزعة البراجماتية في الفلسفة اليونانية، ص 43. زكي نجيب محمود: حياة الفكر في العالم الجديد، ص 148.

2 وليم جيمس: المصدر السابق، ص 257-258.

3 وليم جيمس: المصدر السابق، ص 257.

4 عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد الى الفلسفة، ص 146.

5 عبد الرحمن بدوي، المصدر نفسه، ص 145-146.

ومن هذا نجد ان جيمس يعتقد بوجود حقائق متعددة بل ملايين الحقائق لانه كان يرى ان كل ما يعتقد الفرد بانه حقيقة فهو كذلك. ولذلك فقد كان يؤمن ايمانا راسخا بوجود حقائق كثيرة بعدد الافراد الموجودين في العالم.

واذا كان جيمس يعترف بوجود حقائق متعددة بعدد الافراد، فانه يعترف ايضا بوجود حقيقة مطلقة وفي امكان العقل ان يصل اليها، الا ان العقل لا يعرف انه وصل الى الحقيقة، ثم يعترف بان غرائزنا هي التي تحتم علينا ان نقول بالحقيقة المطلقة ويعد ذلك ضعفا في النفس الانسانية تجب مقاومته.[1]

ومما سبق نحن نرى انه يمكننا القول ان الحقيقة عند جيمس ذاتية، ليست هدفا او غاية، وهي لا تتعدى ان تكون طريقا لاشباع حاجات اخرى اشد حيوية، فهي خطة للعمل او مشروع له يترتب عليه ان تكون لها نتائج مثمرة وذلك لان الحقيقة عند جيمس شيء يصنع- كما ذكرنا- مثل الصحة والثروة والقوة. بعبارة اخرى: ان جيمس يرى ان مقياس او معيار الحقيقة هو نجاح الفكرة عمليا، فالفكرة تكون صادقة او ناجحة متى حققت اثارا او نتائج عملية مفيدة.

الأخلاق:

لقد جاءت الثورة الاخلاقية الكبرى في تاريخ الفكر الامريكي مع التغيرات التي جاء بها العلم، فكانت ثورة على الاخلاق والعادات اتسمت بالشك في التقليد والنزوع المتزايد الى الفردية والايمان بان التماس السعادة واللذة هما اساس معيار الاخلاق.[2]

وعليه فقد اسقطت الثقة في جميع المنظمات والسلطات اللاهوتية والعقائدية والاعراف المتفق عليها، فهم يؤكدون الاهداف الراهنة والمصالح القائمة للناس وغايات او قيما عامة، حيث رفض ديوي كل ما يزعم من اخلاقيات تقتضي

1 ينظر، وليم جيمس: العقل والدين، ص 16-18.

2 ينظر، ماكس ليرنر: امريكا كحضارة (الفكر والحياة في الولايات المتحدة الامريكية)، ج2، ترجمة: راشد البراوي، المطبعة الفنية الحديثة، 1966، ص 1015.

مباديء ثابتة لا تتغير على مر الزمان، ومعايير ومقاييس كانت ثابتة بوصفها الوحيدة الاكيدة التي تصون الاخلاق من الفوضى.[1]

لقد حاول البراجماتيون تفسير الاخلاق تفسيرا يتفق مع وجهة نظرهم العامة ورفضهم شطر الفكر والحقيقة الى شطرين متناقضين، كما رفضوا التقسيم التقليدي في المنطق بين الصوري والمادي او بين الفكر والاداء، ومن ثم فقد ربطوا الاخلاق بالحياة وظروفها الواقعية وما تحققه من نفع للانسان.[2]

واما بالنسبة لجيمس فالاخلاق عنده تتمثل في عناصر ثلاثة هي: الالزام الخلقي، والتفاؤل الخلقي، وحرية الارادة الانسانية، فهذه العناصر الثلاثة تكون رأيه في الاخلاق.

ففيما يخص الالزام الخلقي يرى جيمس ان علم الاخلاق انساني، وذلك لانه يرى ان الاخلاق تقوم في عالم به كائنات- لها مطالب ورغبات واحساسات ومشاعر- هذه الكائنات هي بنو الانسان.[3] وبناءً على ذلك يرى جيمس ان مصدر علم الاخلاق انساني بحت، وذلك لان الانسان هو الكائن الخلقي الوحيد في هذا العالم. ولذا فالمعقول ان يكون الانسان مصدر الخير والشر والفضيلة والرذيلة، ان الخير خير بالنسبة له والشر شر بالقياس اليه، ومن ثم امكن لجيمس ان يقول: "ان الانسان هو الخالق الوحيد للقيم في ذلك العالم وليس للاشياء من قيمة خلقية الا باعتباره هو"[4].

وعندما وصل جيمس الى ان الانسان هو الوحيد الخالق للقيم، جعل مادة بحث الفيلسوف الخلقي هي المثل المتحققة في هذا العالم والتجارب الفعلية التي يعانيها الافراد ويقومون بادائها، وينتهي من ذلك الى ان الحسن ما راى معظم الناس انه كذلك، والقبيح ما ينكره غالب الناس.[5]

---

1 جون ديوي: تجديد في الفلسفة، ص 19.

2 محمود زيدان: وليم جيمس، ص 182.

3 ينظر، محمود زيدان: وليم جيمس، ص 182.

3 Tom L.Beauchamp: "philosophical ethics", p. 97.

4 ينظر، محمود زيدان: المصدر نفسه، ص 182. زكي نجيب محمود: حياة الفكر في العالم الجديد، ص 149.

5 ينظر، محمود زيدان: المصدر السابق، ص 183.

Tom L.Beauchamp: Ibid, p. 99.

ثم يتحدث جيمس عن الطريق الذي يؤدي الى ظهور القواعد الاخلاقية وبناء الحياة الخلقية للجماعات الانسانية، فيقول: "ان علم الاخلاق فيما يتعلق بالناحية المعيارية مثل العلوم الطبيعية، في انه لا يمكن استنباطه كله مرة واحدة من مباديء ذهنية بل لابد ان يخضع للزمن، وان يكون مستعدا لان يغير من نتائجه من آن لاخر. والغرض المبدئي في كليهما، طبعا، هو ان الاراء الذائعة حق، وان القانون المعياري الحق هو ما يعتقده الراي العام. وانه من الحماقة حقا بالنسبة لكثير منا ان يحاول وحده التجديد في الاخلاق او في العلوم الطبيعية. ولكن الزمن لا يخلو احيانا من ان يوجد فيه بعض الافراد الذين لهم هذا الحق من التجديد، وقد يكون لارائهم او لافعالهم المجددة بعض الاثر المحمود فقد يضعون مكان القديم من "قوانين الطبيعة" اخرى خيرا منها، وقد يوجدون بمخالفتهم القواعد الخلقية القديمة في ناحية ما حاله اكثر مثالية وكمالا من تلك التي كانت وتكون تحت تاثير القواعد القديمة"[1] ومعنى هذا ان جيمس يرى ان علم الاخلاق مثل العلوم الطبيعية مستعد للتغيير من نتائجه من ان لاخر على مر الزمن على اساس ان الاراء الذائعة حق، وان القانون الحق هو ما يعتقده الراي العام، وانه قابل للتغيير كلما تغير الراي العام. وقد يتغير الراي العام بتاثير احد الافراد. هكذا يرى جيمس ان الاحكام والقواعد الاخلاقية تجريبية ومتطورة مع الزمن ولاثبات لها الى ان ينتهي الانسان من على الارض، وهو بهذا يسوي بين الاخلاق والطبيعة في ان كلا منهما خاضع للتجربة الانسانية. فلا يمكن تكوين فلسفة اخلاقية او قواعد نظرية للاخلاق عن طريق غير تجريبي، وان الانسان هو الذي يبني الفلسفة الاخلاقية والحياة الخلقية للجماعات الانسانية، ومن هنا لا يمكن ان تكون هناك احكام اخلاقية مطلقة حتى ينقرض النوع الانساني وما يصدر عنه من سلوك.

اما من حيث التفاؤل الخلقي* **Meliorism** فيرى جيمس ان الخير عبارة عن اشباع مطالب الانسان وتحقيق رغباته، وتحققه يكون بالنجاح وان الشر ليس

---

1 وليم جيمس: ارادة الاعتقاد، ترجمة: محمود حب الله، دار احياء الكتب العربية، 1996، ص 101.

* ويسميه جيمس المليورزم وهو اصطلاح اصطنعه جيمس للدلالة على الموقف القائل بان العالم ليس خيرا في ذاته، وليس شرا في ذاته، وانما يمكننا ان نجعله خيرا بمكافحتنا الشر الذي فيه. والمليورزم اصطلاح يقف به جيمس موقفاً وسطا بين مذهبي التفاؤل والتشاؤم. ينظر، محمود زيدان: وليم جيمس، ص 183.

أساسيا وعنصرا من عناصر الكون ولكنه شيء يمكن التغلب عليه. لهذا يعلن جيمس أن التفاؤل والتشاؤم شيئان إنسانيان، أي أن الإنسان إذا اعتقد بأن العالم خير وسلك في الحياة وفق اعتقاده هذا، فإن العالم يصبح خيرا حقا. وإذا اعتقد بالتشاؤم أي ان العالم شر، وسلك وفق ذاك، فإن العالم يصبح شرا حقيقيا، ومعنى الخيرية عند جيمس هو ملاءمة عالمنا لحياة خلقية ودينية ناجحة.[1]

وعلى هذا فإن الخير عند جيمس يقوم على إشباع مطالب الإنسان وتحقيق رغباته، وتحقيق الخير إنما يكون بالنجاح في تجربة من تجاربنا في الحياة، وكثيرا ما نضطر إلى إتيان أفعال دون أن يكون لدينا مسوغ نظري لذلك. ومعنى هذا أن من حقنا أن نعتنق مبدأ خلقيا أو معتقدا دينيا لا يحملنا على اعتناقه تفكيرنا النظري المجرد، بل تدعونا إلى اعتناقه مطالب الحياة ومقتضياتها. ولهذا فان جيمس يرى أن الفعل الذي يأتيه الفرد خيرا يتحول عند صاحبه إلى سلوك ناجح في حياته، وخيريته (أي الفعل) تتوقف على تقدير صاحبه. ومن هنا ذهب جيمس إلى أن الفعل الفاضل هو الذي يشبع عند صاحبه رغبة أو يحقق له منفعة، وبمقدارها، تكون هذه النتيجة بمقدار حظه من الخير.[2] هذه قاعدة الخير عند الفرد وهي نفسها معيار الخير عند الجماعة، وعلى هذا الأساس يمكن القول إن الخير هو الحل الذي يعطي النتائج المثمرة الموفقة وهو الذي يساعد الإنسان في التخلص من مشاكله.

أما الشر عند جيمس فهو القضية التي لم يستطيع أن يجد لها تفسيرا، فانتابته حالة إنطوائية أدت به إلى تناقض نفسي، وهذا التناقض أدى به إلى حال من القلق، فمن قوله بوجود إله محب للإنسان التفت إلى فكرة أخرى تصور القوة الباطنة الجبارة التي لا تحب ولا تعطي وإنما تطوي الأشياء طيا بلا قصد ولا غرض وتقذف بها جميعا وباختصار إلى مصير واحد محتوم.[3] وهي فكرة تؤدي إلى خوف وفزع شديدين. إن نظرية جيمس التي أسماها المليورزم هي النظرية القائلة بإمكانية التحسن أو التحول إلى الأفضل، وهو بهذا يقف موقفا وسطا بين مذهبي التفاؤل

---

1 ينظر كل من، وليم جيمس: العقل والدين، ص 77. محمود زيدان: المصدر السابق، ص 184. زكريا ابراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص 45.

2 توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية، ص 273.

3 ينظر، وليم جيمس: ارادة الاعتقاد، ص 118.

والتشاؤم لأن العالم عنده ليس خيرا في ذاته وليس شرا في ذاته، وإنما يمكننا ان نجعله خيرا بمكافحتنا الشر الذي فيه.[1]

وعلى هذا فالأخلاق عند جيمس يصنعها الإنسان، ليست خاضعة لقوة عليا، حتى التفاؤل عنده شيء يصنع، وذلك بمكافحة الشر في هذه الحياة. وبذلك تكون الأخلاق عند جيمس مرتبطة بالحقيقة، لأن الحقيقة عنده شيء يصنع.

وأما بالنسبة لحرية الإرادة فنلاحظ أن جيمس يؤمن بأن الإنسان مختار في أفعاله، وليس مجبرا عليها. فافترض أن الإنسان حر الإرادة، وطلب منه أن يسلك كما لو كان الافتراض صحيحا، ويقول: إن الإنسان سيجد نفسه حينئذ حر الإرادة وأنه يستطيع خلق أفعال جديدة.[2]

ولكن هنا علينا أن نتساءل، ما هو الفعل الأرادي عند جيمس؟ فيجيبنا جيمس على ذلك بأن للفعل الإرادي عنصرين: الأول، عبارة عن فكرة في عقل فرد ما، وتتحول هذه الفكرة إلى فعل حركي، هذا الفعل الحركي هو الأثر الناتج لسيطرة الفكرة على عقل الفرد. والثاني، عبارة عن ما ينتج عن الفكرة من حركات جسمية، فهو شيء فسيولوجي يحدث في أساسه، أي يخضع لقوانين فسيولوجية تتعلق بالحوادث العصبية ونحو ذلك. ولذلك يخرج جيمس البحث في هذا العنصر من ميدان علم النفس ويدخله في ميدان الفسيولوجيا، إذ خطوة الحركة أو الفعل ذاته الناجم من قوة الفكرة، هي خطوة لا أثر للعقل فيها وإنما هي خطوة ثانوية.[3]

يقول جيمس: "الغايات الوحيدة التي تنشأ عن إرادتنا يبدو أنها حركات جسمية، ولذا نبدأ من الحكم بأن الأثار الخارجية المباشرة الوحيدة لإرادتنا هي حركات جسمية، ويجب أن تكون الحركات الإرادية وظائف ثانوية للكائن العضوي لا وظائف أولية".[4]

---

1 ينظر، وليم جيمس: العقل والدين، ص 130. زكريا ابراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص 45-46.

2 ينظر، محمود زيدان: وليم جيمس، ص 187.

3 ينظر، محمود زيدان: وليم جيمس، ص 188.

4 ينظر، محمود زيدان: المصدر نفسه، ص 188.

ويرى جيمس أن البحث في حرية الإرادة قائم على البحث في التفرقة بين الجبر والاختيار، وجوهر المشكلة بين الجبر والاختيار هو الإمكان. وليس له معنى عند جيمس سوى أن الصدفة قائمة. يقول جيمس: "وإذا قلت: أن للصدفة وجودا حقيقيا فلست جادا في ذلك. لسنا متأكدين من أننا في عالم به صدفة أو ليست به، ولكن يبدو لي أنه كذلك. أنا أريد عالم الصدفة، قل فيها ما تشاء، لكني أرى أن الصدفة لا تعني أكثر من التعدد، فإذا تشبثت بعالم كامل فأني لا أزال أعتقد أن عالما به صدفة أفضل وأحسن من عالم ليست به"[1].

ويرى جيمس أن الجبر هو القول بأنه ليس للمستقبل إمكانيات غامضة، ومن المحال أن يوجد مستقبل جديد عما هو ثابت منذ الأزل، كما عد الإنسان مختارا في أفعاله وليس مجبرا عليها. ويرى أيضا أن الاختيار هو إن الإمكانيات في تحقق مستمر وإن العالم ليس وحدةً متماسكة وضروريا وإنما هو تعدد، ولكنه تعدد غير مطلق، أي أن الرباط بين الاشياء ممكن وان الانفصال بينها ممكن أيضا. ليس ضروريا ولا مستحيلا إن العالم في تصور جيمس مملوء بالممكنات يتحقق بعضها الآن وينتظر البعض الآخر تحققه في المستقبل.[2]

ومما سبق يمكن القول إن الأخلاق عند جيمس هي أخلاق كفاح ونضال، وطبيعة الحياة عمل متصل وكفاح مستمر، وتجدد لا ينقطع وتطور لا يحده حد. وعلى ذلك فلا يمكن أن تكون هنالك أخلاق مكتملة كما لا يمكن أن يكون هنالك عالم مكتمل، ولا يمكن أن تكتمل الأخلاق إلا حين تنتهي آخر تجربة لآخر إنسان. وبهذا يتضح لنا رأي جيمس في الأخلاق والذي يتمثل في أن الأحكام الأخلاقية تجريبية تتطور وتتغير طبقا لتغير الرأي العام الذي يعد في نظر جيمس معيار الصواب بالنسبة للأحكام والقواعد الأخلاقية، فلا توجد أحكام أخلاقية مطلقة بحال من الأحوال عند جيمس.[3]

---

1 محمود زيدان: المصدر نفسه، ص 193.

2 محمود زيدان: المصدر نفسه، ص 192-193.

3 ينظر، محمود عبد الحكيم عثمان: الفكر المادي الحديث وموقف الاسلام منه، ص 385.

جول هنري بوانكاريه

(1912-1854)

جول هنري بوانكاريه

(1912-1854)

يوسف تيبس

أستاذ المنطقيات والفلسفة المعاصرة

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة محمد بن عبد الله، فاس، المغرب

تعددت اهتمامات وتخصصات **هنري بوانكاريه**• لذا يعتبر آخر العلماء

• **جول هنري بوانكاريه** (Jules Henri Poincaré) المعروف اختصارا باسم **هنري بوانكاريه**. ولد بمدينة نانسي (فرنسا) في 29-4- 1854 وتوفي بباريس 17-7- 1912)، إنه أحد أعظم العلماء وفلاسفة العلم الفرنسيين تخصص في مجال الرياضيات والفيزياء النظرية كتب فيهما وأبدع. عادة ما يوصف بوانكاريه بأنه آخر العلماء الشموليين لأنه كان قادرا على فهم مختلف فروع الرياضيات والمساهمة فيها. **بوانكاريه (هنري –)**

(1912 – 1854)

هنري بوانكاريه **Henri Poincarè** هو عالم فرنسي رياضي وفلكي نظري، اشتهر بموهبته الفذة في شرح العلوم وتبسيطها لجمهور واسع من مختلف مجالات الحياة. وهو من أسرة عُرفت بمشاركتها في الحكم والإدارة، فقد كان ابن عمه ريمون بوانكاريه[ر] رئيس جمهورية فرنسة إبان الحرب العالمية الأولى.

كان هنري بوانكاريه متفوقاً في المدرسة الابتدائية وأظهر اهتماماً خاصاً بالرياضيات منذ صباه، وانتسب إلى المعهد المتعدد التقنيات (بوليتكنيك) Polytechnique في باريس سنة 1872 وتخرج فيه سنة 1875 وحصل على درجة الشرف الأولى في الرياضيات، وكان ترتيبه الثاني.

بوانكاريه (هنري –)

(1912 – 1854)

هنري بوانكاريه **Henri Poincarè** هو عالم فرنسي رياضي وفلكي نظري، اشتهر بموهبته الفذة في شرح العلوم وتبسيطها لجمهور واسع من مختلف مجالات الحياة. وهو من أسرة عُرفت بمشاركتها في الحكم والإدارة، فقد كان ابن عمه ريمون بوانكاريه[ر] رئيس جمهورية فرنسة إبان الحرب العالمية الأولى.

كان هنري بوانكاريه متفوقاً في المدرسة الابتدائية وأظهر اهتماماً خاصاً بالرياضيات منذ صباه، وانتسب إلى المعهد المتعدد التقنيات (بوليتكنيك) **Polytechnique** في باريس سنة

1872 وتخرج فيه سنة 1875 وحصل على درجة الشرف الأولى في الرياضيات، وكان ترتيبه الثاني.

نشأ هنري بوانكري في عائلة مثقفة وعالمة إذ كان أبوه هنري ليون بوانكريه (1828-1892) عميد كلية الطب بنانسي، وأمه ماري بياريت أوجيني لونوا، وجده جاك نيكولا بوانكريه صيدلي وجد أبيه إيتيان جيوفري سان هيلار (1772-1844) عالم حيوانات مشهور، وأخ ألين (السيدة إميل بوترو) وابن أخ نيكولا أنطونان هلين بوانكريه (1825-1911) المفتش العام للقناطر والطرق، وابن عم كل من رايمون بوانكريه وزير أول ثم رئيس جمهورية فرنسا أثناء الحرب العالمية الأولى، ولوسيان بوانكريه مدير التعليم الثانوي بوزارة التعليم العمومي والفنون الجميلة (كان أنطوان أب كل من رايمون ولوسيان أخا لليون).

أصيب هنري بوانكريه في سن الخامسة بالخُناقٌ الغِشائيّ الذي أرغمه على عدم التحرك لعدة شهور فكان لهذا المرض بالغ الأثر على حياته لاحقا، خلال هذه الفترة تكفلت أمه بتعليمه، وفي سنة 1862 دخل الثانوية الإمبراطورية بمدينة نانسي (التي تحمل اسمه حاليا) قضى بها أحد عشر سنة. فكان تلميذ ممتازا في جميع المواد الدراسية ماعدا التربية البدنية والفنون التشكيلية. حصل على شهادة الباكالوريا الأدبية سنة 1871 بميزة حسن، ثم الباكالوريا العلمية بميزة مستحسن بسبب حصوله على **صفر** في مادة الرياضيات! لكنه عوّض هذه الكبوة بحصوله على الجائزة الشرفية للمباراة العامة سنة 1872. وبعد قضائه سنتين بالأقسام التحضيرية دخل المعهد متعدد التخصصات (Polytechnique) وتخرج منه سنة 1873 في المرتبة الثانية بعد مرسيل بونيفري، حاول خلال هذه الفترة أن يتعلم عزف البيانو ففشل، وهو فشل ناذر في حياته ينضاف إلى الرياضة البدنية. بعد ذلك انتقل هنري بوانكريه للدراسة بمدرسة المعادن بباريس 1875، فانتمى بذلك إلى هيئة المعادن.

بعد تخرجه من المعهد ثم من مدرسة المعادن بدأ تحضيره أطروحة الدكتوراه التي يدور موضوعها حول معادلات التفاضل والتكامل تحت إشراف شارل هيرميت Charles Hermite، وناقشها سنة 1879. ورغم الانتقادات التي وجهت إلى الأطروحة من قبل لجنة المناقشة إلا أنها اعترفت بأهمية الموضوع وقيمته العلمية وموهبة صاحبها. بعد حصوله على الدكتوراه تقلد مهمة التدريس كأستاذ محاضر بكلية العلوم بباريس بتوصية من هيرميت لكن اسلوبه في التدريس نعت بالغموض.

تزوج هنري بوانكريه لويز بولين دانديسي Mlle Poulain d'Andecy سنة 1881 (توفيت في 3-12-1934) التي أنجب منها أربعة أطفال ليون موريس بوانكريه وجان وهونرييت وإيفون. وعندما شغر كرسي تدريس الفيزياء الرياضية والاحتمال بجامعة السربون عهد إلى هنري بوانكريه بهذه المهمة، ثم بعدها كرسي الميكانيكا السماوية، وهو المنصب الذي استمر فيه إلى نهاية حياته 1912، كما درّس بالمعهد المتعدد التخصصات.

كان لبوانكريه أسلوب خاص ومميز في العمل والحياة، إذ كان يشتغل في ساعات محددة، أربع ساعات يوميا من العاشرة إلى الثانية عشر ثم من الخامسة إلى السابعة مساء، أما العشية فيخصصها لقراءة المقالات. كما يحاول دائما تطوير عمله انطلاقا من المبادئ الأساسية بدل البناء اعتمادا على النتائج المحصلة، يقول في هذا الصدد: "إن تراكم الوقائع

الموسوعيين، إذ تراوحت أعماله بين الرياضيات والفيزياء النظرية وفلسفة العلوم مما جعله عالما موسوعيا ومتخصصا في الوقت نفسه، فقد ساهم في تطوير العديد من المجالات والفروع الرياضية خصوصا من الناحية المنهجية الشيء الذي جعل وجهة نظره تشكل مجالا للنقاش والنقد، أعني تبنيه للمنهج الحدسي والاتفاق في مجال الرياضيات، بل إن أفكاره لا تزال محل دراسة وتطوير في العصر الحالي فشكلت بذلك مصدرا لنظرية الفوضى chaos. كما أبدع العديد من الأفكار الفلسفية حول العلم والبحث في الرياضيات.

بالإضافة إلى الأمور السالفة الذكر، اهتم بوانكريه بمكانيكا السوائل وبالنظرية النسبية وبفلسفة العلوم، فمكنه هذا الغنى المعرفي من النظر إلى المسائل التي اشتغل بها من عدة زوايا. ارتبطت أعماله قبل سن الثلاثين بالدوال تلقائية الشكل أو دوال فوكس les fonctions automorphes ou fuchsiennes إذ كان لهذا المفهوم علاقة مباشرة مع أطروحته التي سعى إلى تعميم نتائجها، يحكي بهذا الصدد في كتابه: **العلم والمنهج Science et Méthode** (1908) أن الفكرة الأساسية لنظريته نزلت عليه وهو يصعد عتبات سلم الحافلة.

حصل بوانكريه سنة 1889 على جائزة من ملك السويد والنرويج أوسكار الثاني بمناسبة عيد ميلاده الستين. فكانت هذه الجائزة مكافأة على بحثه في مسألة الأجسام الثلاثة في الميكانيكا السماوية **la mécanique céleste** حيث قدم أول وصف للنقط الهوموكلينيكية **points homocliniques** وأول وصف رياضي للحركة الفوضوية مستعملا بشكل واسع مفهوم الثابت الكلي، غير أنه اكتشف خطأ عند نشره، وعندما حاول بوانكريه حل المسألة قادته بحوثه إلى نظرية الفوضى. وعلى هذا الأساس تم تعديل الصيغة الأصلية لهذا البحث الذي نشر سنة فيما بعد.

ليس علما بقدر ما أن ركام الحجار ليس منزلا" (**العلم والفرضية**). وهو الأسلوب الذي كان يتبعه سواء في بحوثه أو إعداد محاضراته أو كتبه، إذ لم يكن يضع تخطيطا لكتاباته، بل يبدأ من دون أن يعلم المنتهى، وبذلك يقوده عمله من دون جهد. وعندما يبحث يكتب معادلة بشكل تلقائي ليثير بعض التداعيات الفكرية. فإذا وجد أن البداية صعبة يتخلى عن الفكرة بسهولة. كما كان ينتظر انبثاق الحلول التي يفكر فيها عندما يتوقف عن التفكير فيها مليا لأنه يفترض أن اللاوعي يستمر في إنجاز مهمة التفكير، وعليه، لا توجد حالة ارتخاء تامة في نظره. لهذا السبب لا يشتغل بوانكريه في المساء على المسائل المهمة حتى لا تُأرق منامه.

ابتداء من سنة 1894 نشر بوانكريه ست مقالات تؤسس للطبولوجيا الجبرية، شكلت أساسا ومرجعا للبحوث التالية لها طيلة أربعين سنة؛ بل إن فرضية بوانكاريه لاتزال مفتوحة على النقاش حتى يومنا هذا. كما يعتبر بوانكريه مؤسسا لنظرية الدوال التحليلية متعددة المتغيرات المركبة (1893). ونشر كتابا في ثلاث مجلدات ما بين 1892 و1899 عنوانه: "المناهج الجديدة في الميكانيكا السماوية **Les méthodes nouvelles de la mécanique céleste**"، حيث طور النظريات المعاصرة حول الفوضى والأنساق الدينامية التي لم تطور سوى في ستينيات القرن الماضي.

وقد أدت، من ناحية أخرى، خصائص مجموعة بوانكريه-لورانتز Poincaré-Lorentz سنة 1905 إلى مقال ألبيرت آينشتاين حول النسبية الخاصة. علاوة على ذلك ساهم الرجل في نظرية الأعداد باشتغاله على المعادلات الديوفاتينية équations diophantiennes (1901).

قام هنري بوانكريه بنشر أهم مؤلفاته حول العلم في بداية القرن العشرين وهي على التوالي: "**العلم والفرضية La Science et l'Hypothèse**" (1901)، "**قيمة العلم La valeur de la science**" (1905)، "**العلم والمنهج Science et Méthode**" (1908). ركز فيها على أهمية المنطق والحدس في بحوثه الرياضية وهو ما يلخصه قوله: "إننا نبرهن بواسطة المنطق ونبتكر بواسطة الحدس" (**Définitions mathématiques dans l'éducation**, (1904))، "لدراسة الهندسة نحتاج إلى شيء آخر غير المنطق الخالص. ولوصف هذا الشيء الآخر ليس لدينا لفظ آخر غير "الحدس" (المصدر نفسه). لذا يرفض أي تنسيق رمزي "axiomatisation" للرياضيات بالمنوال الذي يدافع عنه المناطقة أمثال برتراند راسل.

تثمينا لأعمال هنري بوانكريه انتخب عضوا بأكاديمية العلوم الفرنسية سنتي 1887 و1906 ورئيسا لها. ونظرا لامتدادات بحوثه وتنوعها فقد كان الوحيد الذي انتخب في القطاعات الخمسة للأكاديمية (الهندسة والميكانيكا والفزياء والجغرافيا والملاحة)، كما انتخب في المؤسسة نفسها عضوا ورئيسا سنة موته، وحصل على وسام الشرف من درجة فارس وعلى العديد من الجوائز والمداليات من خارج فرنسا.

الحدس والمنهج الرياضي عند هنري بوانكريه

يرفض بوانكريه القول بالحدس الخالص كصور قبلية لكن ليس بالمعنى الكانطي (الزمان والمكان) الذي يرجعهما إلى ملكة الحساسية التي تنظم المعطيات الحسية، بل يرجعهما إلى التداعيات التي ورثناها عن الأسلاف[1]، في حين يقبل بوجود الحدس الحسي المستند إلى الواقع (القائم على الحواس والخيال). فمبادئ الهندسة ليست بديهياته حدسية، أما اعتقادنا في بديهيتها ووضوحها فمجرد مقاومة ورفض لترك عاداتنا القديمة التي يرى المرء نفسه فيها[2] فالحدس شعور بمجموعة من التداعيات والترابطات؛ لذا يرفض بوانكاريه اعتبار حقائق الهندسة ومقولاتها مفروضة عل ملكتي الحساسية والفهم[3] لأن ذلك يتعارض مع دور التجربة في المعرفة العلمية[4]، وعليه ينفي حدس الزمان وبالتالي تزامن الأحداث والظواهر[5].

هكذا يقر بوانكاريه بثلاثة أنواع من الحدس[6]: أولا حدس يعتمد الحواس والخيال؛ ثانيا حدس استقرائي؛ ثالثا حدس العدد الخالص الذي تصدر عنه بديهية الاستقراء الرياضي وهو حدس عقلي يقيني[7]؛ ويضيف إلى هذه الأنواع نوعا رابعا في كتاب **العلم والمنهج** هو عبارة عن حدس الابتكار الرياضي يشبه الإلهام يقول في ذلك: "تشتق الحقائق الرياضية من عدد محدود من القضايا الواضحة بواسطة سلسلة من الاستدلالات المنزهة عن الخطإ"[8].

وعلى هذا الأساس يلخص بوانكريه المنهج الرياضي قائلا: "تُشتق الحقائق الرياضية من عدد من القضايا الواضحة بسلسلة من الاستدلالات المنزهة عن الخطإ"[9]، كما يقر في الكتاب نفسه هذا المعنى قائلا: "كل نتيجة تفترض مقدمات، وهذه تكون إما واضحة بذاتها فلا تحتاج إلى برهان، وإما لا يمكن أن نبرهن عليها

---

1 Henri Poincaré, la valeur de la science, p. 129.
2 Henri Poincaré, Science et Méthode, p. 107-108.
3 Henri Poincaré, la valeur de la science, p. 67.
4 Ibid., p. 127.
5 Henri Poincaré, La Science et l'hypothèse, p. 111.
6 Henri Poincaré, la valeur de la science, p. 22.
7 Ibid., p. 22.
8 Henri Poincaré, La Science et l'hypothèse, p. 1.
9 Ibid., p. 1.

إلا باعتماد قضايا أخرى. ولما كنا لا نستطيع التراجع إلى ما لا نهاية، فلابد أن يعتمد كل علم استنباطي وخصوصا الهندسة على عدد من البديهيات اللامبرهنة، لذا فكل كتب الهندسة تبدأ ببيان هذه البديهيات"[1].

وإذا قامت هندسات مختلفة على فروض مختلفة وكانت كلها متسقة، لا تعتبر إحداها أكثر صدقا من غيرها، بل أكثر ملاءمة، وهذه الأخيرة ليست سوى البساطة التي تكون إما ظاهرية فقط، أو واقعية فقط، أو ترجع إلى عاداتنا الفكرية كما هو حال الهندسة الأقليدية التي نفضلها نظرا لتوافقها مع فكرنا وملاءمتها لخصائص الأجسام الصلبة. بعبارة أخرى إن العالم الرياضي هو الذي يضع الفروض ويختارها ويحكم عليها بالصدق لأنها ملائمة[2].

يتبين إذن أن الهندسة، في نظر بوانكريه، علم فرضي استنباطي يقوم على بديهيات غير مُعرَّفة تكون عبارة عن اتفاقات وتعريفات متنكرة؛ كما يعتمد هذا العلم على التجربة في الاختيار، أي معيار الملاءمة، لكنه لا يرجع إليه؛ فبديهيات الهندسة غير مُلزِمة خاصة في مجال العالم اللاأقليدي. وحيث إن مقدمات الهندسة بديهيات، فإن كل محاولة للبرهنة عليها تبوء بالفشل كما كان حال محاولات البرهنة على الهندسة الأقليدية؛ هذا وإن أمكن استنباط بعض البديهيات من أخرى فتكون بذلك تعريفات أو مسلمات.

محصول القول يتلخص منهج بوانكاريه في المنهج الفرضي الاستنباطي الذي ينطلق من فروض ترد إلى تعريفات متنكرة[3] ومادام منهج الهندسة فرضي استنباطي، فإن مقدماته بديهيات لا تقبل البرهنة، وكل محاولة للبرهنة عليها تبوء بالفشل كما حدث مع محاولة كل من لوباتشيفسكي وبولييه البرهنة على المسلمة الخامسة لأقليس التي مفادها: "من نقطة خارج المستقيم لا يمكن رسم سوى مواز واحد"[4]، بعبارة أخرى، يقول بوانكريه بحدس الاستدلال الذي ينتقل من المقدمات الأولى إلى النتيجة بحركة متصلة[5].

---

1 Ibid., p. 49.
2 Henri Poincaré, la valeur de la science, p. 225.
3 Henri Poincaré, La Science et l'hypothèse, p. 2.
4 Ibid., p. 50.
5 Henri Poincaré, Science et Méthode, p. 47-48.

ورغم أن البديهيات تخص العلم الرياضي التحليلي فإن هنري بوانكريه يعدّي خصائصها إلى علم الميكانيكا التركيبي (التجريبي)، أما معيار قبول وصدق الفروض الرياضية، سواء في مجال الهندسة أو الميكانيكا، فهو الملاءمة، كما سلف الذكر، التي تعتمد التجربة.

يتضح مما سلف أن أساس البناء الرياضي عموما هو البديهيات بجميع أنواعها، من تم كل رفض لها يؤدي إلى هدم البنيان برمته. ورغم أن البداهة تعني الوضوح فإن بوانكريه يساوي البديهية بالتعريف المتنكّر والمسلمة أو الاتفاق، مما جعل تصوره للبديهية معاصرا جدا. وعليه ليست الهندسة علما تحصيليا لأنها ليست تحليلية، كما أنها ليست تجريبية وإلا كانت نتائجها مؤقتة. إنها في الواقع مجموعة من الاتفاقات يهتدي الرياضي إلى اختيارها من بين كل الاتفاقات الممكنة بعون التجربة محكوما بمبدإ عدم التناقض. وبذلك تكون الفروض الهندسية متساوية في درجة الصدق، ومعيار هذا الأخير هو الملاءمة، أي البساطة إما الظاهرية أو الواقعية أو الناتجة عن عادة الفكر.

والاتفاق هو التعريف الصريح في مقابل المُتنكّر اللذين تُرد إليهما البديهيات الهندسية، ويكون التعريف عموما جامعا مانعا مجردا يستلزم أسلوبا حدسيا لربطه بالتجربة، لذا يرى بوانكريه أن التجريد من دون الفكرة الحدسية بلا فائدة.

ينطبق التعريف على جميع مواضيع المعرفة، وينتقل من المحسوس إلى المجرد إلى أن يصير دقيقا ومنطقيا لأنه أساس دقة الاستدلالات وصحتها[1] وهذا ما يجعل التعريف منطقيا ومقبولا حدسيا لأننا نبرره عبر تبيان إحالته على الواقع.

هكذا ينفي بوانكريه حدسية مبادئ الهندسة لأنها ليست بديهيات حقيقة، فردها إلى التعريفات. لكنه جعل هذه الأخيرة مرتبطة في جزء منها بالحدس، فأكد بذلك حدسية أسس الهندسة، يقول في ذلك: "أن نلجأ إلى الحدس عاجلا أم آجلا، وأن نطالب بالكثير أو القليل، لأننا عندما نستخدم المقدمات التي أمدنا بها استخداما صحيحا، نكون قد عرفنا أن نستدل بشكل دقيق."[2]

1 Ibid., p. 125-129.
2 Ibid., p. 138-139.

إن التعريف الذي يسعى إلى التبسيط لا يتوقف إلا عندما يصل إلى معنى أولي قابل للتعريف (التعريف المباشر)؛ أما التعريفات التي تبنى على هذا التعريف فتسمى تعريفات بالمسلمات. وبذلك فالتعريف، في نظر بوانكاريه، بديهية متنكرة[1].

توجد بديهيات متضمنة في التعريفات بحيث إذا بحثنا عن التعريف تحت البديهية، فإننا نجد البديهية مرة أخرى تحت التعريف[2] ولا تظهر هذه البديهيات الضمنية إلا عندما يتم ترك نظرية هندسية من أجل أخرى.

وبذلك يميز بوانكريه بين التعريفين الرياضي والمنطقي إذ الأول سلسلة لانهائية من التعريفات تنتهي إلى معنى أولي أو بديهية تدرك بالحدس، أما الثاني فيكون غاية في التجريد والدقة، فأضحت الهندسة معه حدسية طالما أنها تبنى على بديهيات وتعريفات تقوم بدورها على الواقع واللامبرهنات. ومن تم يكون المنهج الفرضي الاستنباطي المعمل في الهندسة حدسيا لأن التعريفات والاتفاقات التي يعتمد عليها تتضمن حدوسا.

حاصل القول إن القضايا الرياضية، في نظر بوانكريه، أحكام تركيبية قبلية تجمع بين التجربة والقبلي مما يجعلها أحكاما كلية ضرورية ترضي العقول الحدسية وغيرها.

عمل بوانكريه على تطبيق مبدأ الاتفاق على الرياضيات التطبيقية كالميكانيكا التي كانت تعتبر عند سابقيه تجريبية، إذ يمكن الانتقال من الاستدلال الرياضي الصرف إلى محتوى التجربة، يقول في ذلك: "إما أن الميكانيكا يجب ان تعتبر علما تجريبيا، وعندئذ يجب أن تكون الهندسة كذلك، وإما أن تكون الهندسة على العكس علما استنباطيا، عندئذ يمكن أن نقول الشيء نفسه على الميكانيكا"[3]. غير أن تشابه علمي الهندسة والميكانيكا لا يعني تطابقهما، أي تجريبية الهندسة أو استنباطية الميكانيكا الصرفة، لأن أساس الملاءمة العلمية فيهما مختلف. لكن هذا الاختلاف بين العلمين، في نظر بوانكريه، لا ينفي اتفاقهما في الاعتماد على الاتفاقات وضرورة مراعاة الموضوعية، أي الحرص على التطبيق وإن كان يؤكد أن العلم الذي يعتمد التطبيق وحده مستحيل.

---

1 Henri Poincaré, La Science et l'hypothèse, p. 58-59.

2 Henri Poincaré, Science et Méthode, p. 162.

3 Henri Poincaré, La Science et l'hypothèse, p. 163.

يتضح مما سلف أن المنهج العلمي في الميكانيكا، من منظور بوانكريه، عبارة عن جمع بين المنهج الفرضي الاستنباطي (الاتفاقات) والمنهج التجريبي الاستقرائي (الانتقال من الأحكام الجزئية على قوانين تجريبية تقريبية إلى تعميم هذه القوانين في مبادئ كلية).

وفي السياق نفسه يرفض بوانكريه اختزال بديهيات علم الحساب إلى مبدإ الذاتية لأن ذلك يجعلها تحصيلات حاصل، وبالتالي ينفي خصائص التجريبية والضرورة والكلية عنها، فيعتبرها أحكاما تركيبية قبلية، وأهم هذه البديهيات الحسابية في نظره، الاستدلال التراجعي أو ما يسمى الاستقراء الرياضي والذي مفاده: "إذا كانت قضية صادقة بالنسبة للعدد 1، فإنها تكون صادقة بالنسبة للعدد ن+1 بفرض أنها صادقة بالنسبة للعدد ن." إنها بديهية تسقطنا في الدور عندما نحاول البرهنة عليها كما لا نستطيع تصور نقيضها مما يجعلها خاصية فكرية. هكذا جعل بوانكريه الحساب عبارة عن أحكام تركيبية قبلية، فهو علم يستند إلى بديهيات لامبرهنة وأفكار أولية لامعرفة يوقع تعريفها في الدور وإن كان من الممكن استعمال التعريفات في بعض العمليات الأولية التي تجري عليها. وعليه يرى بوانكريه أن علم الحساب يستخدم عملية واحدة متكررة تعبر عن خاصية الفكر ذاته، في حين أن الهندسة تقوم بوضع اتفاقات وتعريفات تبني عليها أنساقا هندسية.

لقد سعى بوانكريه إلى جعل منهج الحساب منهجا عاما للرياضيات لأنه يقوم على الاستقراء المدعم بالاستنباط والقياس. فمنهج الرياضيات، في رأي بوانكريه، عملية انتقال من الخاص إلى العام خلافا للاستنباط والتحليل، ويرفض اعتبار علم العدد تحليليا يصدر عن عدد قليل من الأحكام التركيبية القبلية، كما يستحيل على العقل إدراك جميع حقائقه بنظرة واحدة. لقد لاحظ بوانكريه أن علماء الرياضيات ينتقلون من الخاص إلى العام ويزعمون في الوقت نفس الاستنباط مما يبرز تناقضا في تصورهم للمنهج الرياضي؛ أما اعتباره تحليليا فيجعله عقيما، الأمر نفسه بالنسبة لاعتبار المنهج الرياضي قياسا. لذ يقترح الاستدلال الرياضي الكامل أو الاستدلال بالتكرار أو الاستقراء الكامل الذي يضمن خاصية الابتكار خلافا للتحليل والقياس. وقد قام بوانكريه بتعريف العمليات الأولية كالجمع والضرب مبرهنا على خواصها من تبديل وتوزيع وتجميع مستعملا بديهية الاستقراء أو الاستدلال

بالتراجع كالآتي: "إذا أقمنا نظرية في حالة ن= 1، وأثبتنا أنها صادقة في الحالة ن - 1، فإنها تكون صادقة في الحالة ن، نستنتج من ذلك أنها تكون صادقة بالنسبة لجميع الأعداد الصحيحة"[1].

يقر بوانكريه على هذا الأساس أن ما مكن الرياضيات من التقدم هو الاستدلال التكراري أو التراجعي الذي يتشكل من صيغة واحدة لانهائية من الأقيسة الشرطية المتبعة لتتالي الأعداد، تكون فيها نتيجة كل استدلال أو قياس مقدمة صغرى للقياس الذي يليه، أما المقدمات الكبرى لكل هذه الأقيسة فصيغة واحدة مفادها: إذا كانت النظرية صادقة بالنسبة إلى العدد ن - 1 فهي كذلك صادقة بالنسبة إلى العدد ن. مما يعني أن الاستدلال التكراري يبتدئ من المنتهي ليبلغ اللانهاية، إنه قياسات لانهائية، وطالما أن كل قياس تحليل فإنه مجموعة من العمليات التحليلية اللانهائية. وبذلك يكون التحقيق برهنة تحليلية على الأمور المنتهية في حين أن الاستدلال الرياضي يبلغ اللانهاية. لذا يرى بوانكريه أن العقل التحليلي لا يستطيع إدراك جميع الحقائق الرياضية بنظرة واحدة لأنها لامتناهية.

محصول القول يعتمد الاستدلال التكراري، عند بوانكريه، قضية تكون حكما تركيبيا قبليا يعبر عنها بصيغ مختلفة غير قابلة للبرهان أو الرد إلى مبدأ عدم التناقض أو مبدأ الذاتية لأنهما يختصان بالأمور المعدودة خلافا للاستدلال الرياضي الذي لا يستمد من التجربة للسبب نفسه. وبذلك يكون بوانكريه قد أرجع الاستدلال الرياضي إلى بديهية حدسية، مما يدل على وجود الحدس في الاستدلال الرياضي الذي يشبه الاستقراء الطبيعي في الانتقال من الخاص إلى العام وإن اختلف عنه في الاتصاف بالضرورة والكلية.

في المقابل يرفض بوانكاريه رد بديهيات علم الحساب إلى مبدإ الذاتية أو الهوية لأن ذلك سيجعل حقائق هذا العلم مجرد تحصيلات حاصل، كما ينفي تجريبيتها لأن ذلك ينزع عنها صفتي الكلية والضرورة، ومن ثم يعتبرها أحكاما تركيبية قبلية بالمعنى الكانطي[2]، وخير مثال على هذه الأحكام في الحساب الاستدلال التراجعي، إنها خاصية للفكر لا نستطيع التخلص منها أو تصور نقيضها. وعليه فقد

1 Ibid., p. 15-19.

2 Ibid., p. 10.

جعل بوانكريه الأحكام التركيبية القبلية اسما لعلم الحساب الذي ينبني على بديهيات لامبرهنة وأفكار أولية غير معرفة مثل العدد نفسه، لكن يمكن استخدام التعريفات في بعض العمليات الأولية التي تعمل في الحساب، وهي عمليات تتصف بالتبديل والتوزيع والتجميع. وعموما يعتمد علم الحساب، في نظر بوانكريه، على البديهيات والتعريفات الصريحة والأفكار الأولية، أما الاستدلال الرياضي المُعمل فيه فيجمع بين الاستقراء والاستنباط: "يبين لنا التحليل العميق أنه [الاستدلال الرياضي] ليس استنباطيا، وأنه يشارك في طبيعة الاستدلال الاستقرائي، ومن ثم فهو مثمر. وكل ما يحتفظ به من الاستنباط هو طابع الدقة المطلقة."[1]. وعليه حاول بوانكاريه أن يجعل من منهج الحساب منهجا عاما للرياضيات الذي ليس سوى انتقالا من الخاص إلى العام (استقراء) "فإذا كان المنهج الرياضي ينتقل من الخاص إلى العام، كيف نسميه عندئذ استنباطيا"[2]، إنه وينتقل عبر سلسلة من الخطوات المنطقية من مقدمات إلى نتيجة تتسق فيما بينها (الاستنباط)، دون أن يعني هذا أن علم العدد يصدر عن عدد معين من الأحكام التركيبية القبلية باعتماد منهج استنباطي لأن ذلك سيجعله عقيما، كما يستحيل إدراك العقل لجميع حقائقه بنظرة واحدة مما يعني أنه لا يعتمد الحدس كليا لذا يقول: "لو كان علم العدد تحليليا خالصا، أو لو أمكن أن يصدر تحليليا عن عدد قليل من الأحكام التركيبية القبلية، لاستطاع عقل على درجة كبيرة من القوة أن يدرك حقائقه بنظرة واحدة"[3]

وتجنبا للسقوط في اعتبار الاستدلال الرياضي مجرد استنباط أو تحليلا وقياسا يقترح بوانكاريه اعتباره استدلالا كاملا أو استدلالا بالتكرار أو استقراء كاملا لأن ذلك يضفي عليه صفة الابتكار عكس القياس والتحليل[4]. وبالرغم من عقم التحليل فإن بوانكاريه يعترف بوجود التحليل في الرياضيات باعتباره تحقيقا، وهذا الأخير جزئي يختلف وطبيعة صفة الكلية في الرياضيات[5].

هكذا يقر بوانكاريه أن عالم الحساب يستعمل عملية واحدة، عندما يُعمل

1 Ibid., p. 4.
2 Ibid., p. 11.
3 Ibid., p. 11.
4 Ibid., p. 11.
5 Ibid., p. 13.

الاستقراء الرياضي، تعبر عن خاصية الفكر ذاته، وهي عملية تتكـــرر، في الوقـــت الذي تقوم الهندسة على الاتفاقات والتعريفات. وعليه فإن العامل الـــذي مكـــن الرياضيات من التقدم هو الاستدلال التكراري أو التراجعي.[1] وعموما يستعمل هذا الاستدلال في مجمل مجالات الرياضيات الصرفة سواء بصيغة بسيطة أو مُحـــوَّرة في شكل صيغة لانهائية من الأقيسة الشرطية.

وحيث إن القياس تحليل والتحقيق برهنة تحليلية في مجال النهائي فإنه يختلـــف عن الاستدلال الرياضي الذي ينتقل من المنتهي إلى اللامنتهي، وبالتالي فهو قياسات لا نهائية، أي عمليات تحليلية لانهائية[2]. هكذا يكون الاستدلال بالتكرار، في نظـــر بوانكاريه، قائم على حكم تركيبـــي قبلي مصاغ بأساليب مختلفة يستحيل البرهنة عليها أو ردها إلى مبدإ عدم التناقض أو الهوية[3] لأن هـــذين يصـــلحان في مجـــال المحدود، كما أنه غير مستقى من التجربة للسبب نفسه، "فهـــذه القاعـــدة غـــير مستفادة من البرهنة التحليلية أو من التجربة، إنها النموذج الحق للحكم التركيبـــي القبلي، ولا نستطيع أن نرى فيها اتفاقا يماثل بعض مسلمات الهندسة"[4].

وهكذا أرجع بوانكريه الاستدلال الرياضي إلى بديهية حدسية، وحيـــث إن البديهية في نظره حكم تركيبـــي قبلي فإن الاستدلال يتضمن الحـــدس، إذ يشـــبه الاستقراء التجريبـــي في الانتقال من الخاص إلى العـــام[5]، وإن اختلـــف عنـــه في الضرورة والكلية[6]. وبالرغم من أن التركيب انتقال من الحالات الخاصة إلى الحكم العام، إلا أنه يكون مغايرا لمجموع عناصره لأنه يكون مهما بجوار تركيبات أخرى مشابهة تشكل أنواع جنس معين.

إن هذا التصور لمنهج الرياضيات هو الذي دفع بوانكريه إلى تبني النـــــزعة الحدسية والدفاع عن الاتفاقية عند مناقشة أسس الرياضيات ضدا على النـــــزعتين المنطقية والصورية وخلافا لمعالجة موريتز كانتور للمجموعات اللانهائية باعتبارهـــا

1 Ibid., p. 19.
2 Ibid., p. 22.
3 Ibid., p. 22-23.
4 Ibid., p. 23.
5 Ibid., p. 25.
6 Ibid., p. 28.

مستقلة على الفكر البشري. فقد منح بوانكريه للحدس دورا جوهريا في البناءات الرياضية. فإذا كان المنطق نسقا من الحقائق التحليلية والحساب بناء تركيبيا قبليا بالمعنى الكانطي، فعلى الرياضي استعمال المنطق للبرهنة والحدس لإبداع البراهين. لذا لا فرق، في نظره، بين الهندسات الأقليدية واللاأقليدية لأن كل الهندسات مجرد اتفاقات أو تعاريف "متنكرة"، وبالرغم من أن كل الهندسات تتعلق بالفضاء الفزيائي فإن اختيار أو تفضيل واحدة على أخرى يتعلق بمسألتي الاقتصاد والبساطة وليس باكتشاف الحقيقة. وهذا بالضبط ما يجعل غاية العلم التنبؤ بدل التفسير. وبالرغم من أن كل نظرية علمية لها لغتها وتركيبها الخاصين اللذين يتم اختيارهما بالاتفاق، فإن الأمر لا يتعلق بالاتفاق حول تطابق التنبؤات العلمية مع الوقائع. ذلك أن القوانين العلمية، في نظره، اتفاقات لكنها ليس اتفاقات اعتباطية. فالقوانين ليست تعميمات مباشرة من التجربة، وليست خلاصات مستخلصة من النقاط على الرسم البياني، بل يعلن العالم أن القانون منحنى محرّف معين يكون إلى حد ما منسابا، وبذلك يفقد بعضا من تلك النقاط. هكذا لا تكون النظرية العلمية قابلة للإبطال مباشرة بواسطة معطيات التجربة؛ بل إن عملية التفنيد تكون أكثر من غير مباشرة.

النزعة الحدسية ومفارقات اللانهاية

كان أتباع النزعة المنطقية أمثال برتراند راسل وغوتليب فريجه يعتقدون أن الرياضيات جزءا من المنطق الرمزي، ومن تم يمكن تعريف حدود الرياضيات باعتماد اللغة المنطقية فقط. غير أن بوانكريه رفض هذا التصور معتبرا الحدس جوهريا في تأسيس الرياضيات؛ ذلك أن تعريف الكائن الرياضي ليس عرضا لخصائصه الجوهرية، بل بناء له نفسه. وبالتالي فالتعريف الرياضي الحق يبدع ويبرهن على موضوعه.

إن الحساب، في نظر بوانكريه، علم تركيبي موضوعه غير مستقل عن الفكر البشري. وقد بنى رأيه هذا عند بحثه في تنسيق جيوسيبي بيانو (Giuseppe Peano) الرياضي لنظرية الأعداد الطبيعية. وهو حساب الأعداد الصحيحة غير السالبة. استعمل بيانو في تنسيقه الرياضي خمسة مسلمات رياضية هي:

1. الصفر عدد

2. الصفر ليس تال لأي عدد طبيعي.
3. كل عدد طبيعي له تال هو عدد طبيعي.
4. إذا كان تاليان للعددين الطبيعيين ب وج متساويان، فإن ب وج متساويان.
5. لنفرض:
(أ) صفر له الخاصية ن؛
(ب) إذا كان كل عدد طبيعي أقل من ب له الخاصية ن، فإن ب لها أيضا الخاصية ن.

وعليه، كل عدد طبيعي له الخاصية ن. (هذا هو مبدأ الاستقراء التام)

يرى راسل أن مسلمات بيانو تشكل تعريفا مضمرا للأعداد الطبيعية، في حين يؤكد بوانكريه أنها لا تعمل إلا عندما تتم البرهنة على اتساقها وذلك بتبيان وجود بعض المواضيع التي تحقق هذه المسلمات. بعبارة أخرى، يمكن تصور نسق المسلمات كتعريف مضمر فقط عندما نستطيع البرهنة على وجود على الأقل موضوع يحقق كل المسلمات. وهذا أمر عسير لأن عدد نتائج مسلمات بيانو لانهائية، مما يجعل فحص كل واحدة أمرا مستحيلا. لذا علينا أن نتحقق من اتساق مقدمات الاستدلال في النسق مع مسلمات المنطق. وبذلك، إذا تبين بعد العدد ن من الاستدلالات عدم وجود التناقض، فإنها لن تنتج بعد العدد ن+1. إلا أن بوانكريه يعتبر هذا الاستدلال حلقة مفرغة لأنه يتعلق بمبدأ الاستقراء التام التي يجب البرهنة على اتساقها. نتيجة ما سلف يقر بوانكريه أننا إذا لم نستطع بناء اتساق مسلمات بيانو من دون السقوط في الدور، فهذا يعني أن مبدأ الاستقراء التام لا يقبل البرهان بواسطة قوانين المنطق العامة لأنه ليس تحليليا، بل تركيبيا قبليا؛ ومن ثم تمكن من إبطال دعوى النزعة المنطقية.

حاول بوانكريه أن يبرز الخاصية التركيبية للحساب من خلال طبيعة الاستدلال الرياضي أيضا، فاقترح تمييزا بين التحقق والبرهان. فالتحقق عبارة عن استدلال آلي مثال البرهنة منطقيا على العملية: "2+2=4"، أما البرهان فإبداع واستدلال خصب من قبيل: "س+ف= ف+س" الذي لا تتم البرهنة عليه مباشرة لأن التحقق فيها يكون دائما غير تام.

يميز بوانكريه، من ناحية أخرى، بين دور كل من الحدس والمنطق في التفكير الرياضي. إن مناهج المنطق الصوري أولية ويقينية لذا نستطيع أن نثق بها، غير أن

المنطق لا يعلمنا كيف نبرهن لأن الحدس هو الذي يعين الرياضي على إيجاد السبيل الأنجع لتأليف الاستدلالات الأساسية المفيدة للبرهنة. يقدم بوانكريه مثالا على ذلك: لنفرض أن هناك لاعب شطرنج غير ماهر يشاهد اللعبة، فإنه يستطيع التحقق من قانونية تحركات القطع لكنه لا يفهم لماذا يحرك اللاعبان قطعا معينة لأنه لا يدرك الخطة التي توجه اختيارات اللاعبين. وبالمنوال نفسه، يستطيع الرياضي الذي يعتمد المناهج المنطقية التحقق من استدلالات برهان محدد، لكنه لا يستطيع اكتشاف برهان أصلي لأن ابتكار البرهان يتطلب فهم الخطاطة العامة التي توجه عمل الرياضي نحو الغاية القصوى.

إن المنطق، حسب تعريف بوانكريه، هو دراسة الخصائص المشتركة بين كل التصنيفات. وهذه الأخيرة نوعان: الأول **تنبؤي** predicative لا تتغير بدخول عناصر جديدة والثاني **غير تنبؤي** impredicative تتغير بدخول عناصر جديدة إليها. وكذلك حال التعريفات التي تنقسم بدورها إلى تنبؤية وغير تنبؤية. تعرف المجموعة بقانون يتولد طبقا له كل عنصر. وفي حالة المجموعة اللانهائية تكون عملية توليد العناصر غير منتهية، لذا هناك دائما عناصر جديدة؛ فإذا غير إدخالها تصنيف المواضيع المُولدة من قبل، يكون التعريف غير تنبؤي. مثال ذلك، هب أن عددا من الجمل تتضمن عددا محدودا من الكلمات تحدد نقطة من المكان، وهذه الجمل مرتبة وفق الترتيب الأبجدي، وكل واحدة مرتبطة بعدد طبيعي: ترتبط الأولى بالرقم 1، والثانية بالرقم 2، وهلم جرا. وعليه فإن كل نقطة تحدد بمثل هذه الجمل ترتبط بعدد طبيعي. لنفرض الآن أننا أدخلنا نقطة جديدة تُعرف بجملة جديدة سيكون من الضروري إدخال هذه الجملة في الترتيب الأبجدي لتحديد العدد المقابل لها. غير أن هذه العملية تغير العدد المرتبط بالنقط المرتّبة من قبل، وتعرف الجملة التي تلي أبجديا الجملة الجديدة. فيكون بذلك التعريف الجديد غير تنبؤي. لذا يرى بوانكريه أن التعاريف غير التنبؤية مصدر للمفارقات في نظرية المجموعات، ومنع هذا النوع من التعاريف سيرفع هذه المفارقات. وبذلك يصوغ بوانكريه مبدأ الدائرة المفرغة: لا يمكن تعريف شيء بالنظر إلى مجموعة يفترضها الشيء نفسه. بعبارة أخرى، لا يستطيع المرء عند تعريف موضوع ما استعمال المجموعة التي ينتمي إليها الموضوع لأن ذلك يقود إلى التعريف غير التنبؤي. يرجع بوانكريه مبدأ الدائرة المفرغة إلى

العالم الرياضي الفرنسي جون ريشار J. Richard الذي اكتشف مفارقة جديدة في نظرية المجموعات سنة 1905. يرى بوانكريه أن هناك اتجاهين فكريين فيما يخص المجموعات اللانهائية: الأول يكمن في تصور جورج كانتور الذي يعتبر الكائنات الرياضية واقعية مستقلة عن الفكر الإنساني، ومن ثم لا يعمل الرياضيون سوى على اكتشافها بدل إبداعها أو ابتكارها؛ والثاني برغماتي يعتقد أن الشيء لا يوجد إلا عندما يكون موضوعا لفعل التفكير، وعليه فاللانهاية ليست سوى قدرة العقل على توليد سلسلة لانهائية من المواضيع المنتهية. لذا فالنزاع بين الواقعيين والراغماتيين والحدسيين لا يتعلق بدور التعاريف غير التنبؤية، بل باستقلال الكائنات الرياضية عن الفكر البشري. وهو ما يعني أن رفض بوانكريه للتعريف غير التنبؤي مرتبط برأيه في اللانهاية.

النزعة الاتفاقية لهنري بوانكريه

أدى اكتشاف الهندسات اللاأقليدية إلى زعزعة التصور الكانطي للمكان باعتباره قابلا للإدراك قبليا. يقوم تصور بوانكريه لأسس الهندسة على الهندسات اللاأقليدية والمعادلات التفاضلية في تحديد الدوال. فقد توصل إلى أن العديد من الخصائص الهندسية سهلة البرهنة بواسطة هندسة لوباتشيفسكي Lobachevsky (مكتشف أحد نظريات الهندسة اللاأقليدية) في حين أن برهانها لا يكون مباشرا في الهندسة الأقليدية. وقد كان بيلترامي Beltrami (عالم رياضي إيطالي، 1835-1899) قد أثبت اتساق هندسة لوباتشيفسكي بالنظر إلى هندسة أقليدس عن طريق ترجمة كل حدود هندسة الأول إلى حدود هندسة الثاني بحيث إن كل أولية من الهندسة اللاأقليدية تترجم إلى مبرهنة من الهندسة الأقليدية. وباعتماد بوانكريه لترجمة بيلترامي ولتصوره الشخصي للدوال توصل إلى ما يلي:

- تحوز كل من الهندسات اللاأقليدية والأقليدية الشرعية الرياضية والمنطقية.
- كل الأنساق الهندسية متكافئة، وبالتالي يجب أن لا يزعم أي نسق من الأوليات أنه الأصح.
- إن الأوليات الهندسية ليست أحكاما تركيبية أو قبلية إنها اتفاقات أو تعاريف "متنكرة".

محصول القول، تتعلق كل الأنساق الهندسية بخصائص المكان نفسها وإن كان كل واحد يستعمل لغته الخاصة التي يتحدد مبناها بمجموعة من الأوليات، أي أن الهندسات، وإن اختلفت لغاتها، تدرس الواقع نفسه، لذا يمكن ترجمتها إلى بعضها البعض. وعليه لا يوجد معيار للاختيار بين الهندسات سوى معيار الاقتصاد والبساطة، وهو مناط تفضيلنا واستعمالنا للهندسة الأقليدية. هذا وإن كانت الهندسة اللاأقليدية قادرة أن تسعفنا في الحصول على نتيجة بأقل مجهود لذا اعتبرها آينشتاين أكثر ملاءمة لنظريته النسبية في الفزياء.

يمكن تعدية رأي بوانكريه في الهندسة إلى النظريات العلمية برمتها، فتكون كل نظرية علمية حائزة لغتها الخاصة ومختارة بالاتفاق convention. لكن هذه الحرية في الاختيار لا تعني أن الاتفاق أو الاختلاف بين التنبؤات والوقائع اتفاقيا، بل جوهريا وموضوعيا لأن العلم معرفة موضوعية.

لذا لم يميز بوانكاريه، عند بحثه فلسفيا عن شروط الاشتغال العلمي، في العلوم بين الحقيقة والتعريف وبين النظرية؛ فعندما نقول "تتبع الكواكب قانون نيوتن" نخلط بين عبارة تكتسي صبغة تقرير واقع وبين نوعين آخرين من العبارات: الأولى هي التعريف الذي يظل ثابتا وغير قابل للتحقيق من قبيل "تتبع الجاذبية قانون نيوتن"، والثانية نستطيع التحكم فيها هي: "إن الجاذبية هي القوة الوحيدة التي تؤثر في الكواكب".

وإذا كانت خصائص المكان الرياضي أمورا معطاة، وخصائص القوة الميكانيكية مجرد تعريفات، فما مصدرها؟ إنها مجرد اتفاقات حرة، نختار أكثرها ملاءمة، أي تلك التي تمكننا من تنظيم الظواهر بواسطة أبسط البناءات (الإنشاءات الرياضية)، وهو ما يعني أن بوانكاريه يستند هنا إلى مبدإ الاقتصاد في الفكر أو البساطة لإرنست ماخ. وحيث إن المعطى التجريبي يظل مستقلا عن الاتفاق، فإن التفسير الميكانيكي للواقعة مجرد اتفاق، بل يمكن أن نبرهن أن واقعة محددة لها عدد لانهائي من التفسيرات الميكانيكية، لكن الواقعة تشكل حدا لحريتنا في وضع التفسيرات. فبديهيات الهندسة "اتفاقات والوقائع التجريبية هي التي ترشدنا للاختيار بين جميع الاتفاقات الممكنة، لكنه اختيار حر لا يحده إلا ضرورة تلافي التناقض." بين الفروض والمسلمات. وعليه تظل المسلمات صادقة صدقا تاما حتى

عندما تكون القوانين التجريبية نفسها التي نضطر إلى تبنيها تقريبية فقط، بعبارة أوضح، إن بديهيات الهندسة مجرد تعريفات متنكرة"[1].

هكذا تنحصر مهمة العالم في تحديد نوع العلاقات مع الواقع دون بلوغه؛ على العكس من ذلك يرى بيير دوهيم[2] Pierre Duhem، أن مهمة العالم تكمن إما في جعل من النظرية الفزيائية تفسيرا للقوانين فنبلغ بذلك الواقع حتى في الميكانيكا الديكارتية التي تتضمن نظرية الجسم الصلب ذات التصور الميتافزيقي للواقع، مما يدخل العالم في نقاشات حول المطلق؛ أو نرى في النظرية مجرد تمثل بسيط ومختصر للمعارف التجريبية التي لا تبلغ الواقع. أو أخيرا يعتبر جوهر النظرية التجريبية هو المعادلات التي تنتجها بحيث لا يوجد معيار للاختيار بين النظريات التي تضع المعادلات نفسها.

وعليه يرى بوانكاريه أن علم الرياضيات لا يقوم من دون الاتفاقات[3] التي تقوم على التجربة دون أن تستخلص منها لأن التجربة تعيننا على اختيار الفروض والبديهيات وبالتالي التعرف على أكثرها ملاءمة[4]. الأمر نفسه ينطبق على علم الميكانيكا وإن كان تجريبيا يقول في ذلك: "ومبادئ هذا العلم [الميكانيكا] وإن كانت تعتمد اعتمادا مباشرا على التجربة بدرجة أكبر، إلا أنها تشارك أيضا في الخاصية الاتفاقية للمسلمات الهندسية"[5]

لا يختلف علم الميكانيكا، حسب بوانكاريه، عن الهندسة في كون التجربة تساهم في فروضه بنسبة أكبر. ف"مبادئ هذا العلم، وإن كانت تعتمد مباشرة على التجربة بدرجة أكبر، إلا أنها تشارك أيضا في الخاصية الاتفاقية للمسلمات الهندسية"[6]

إن هذا التصور هو الذي جعل من بوانكريه أحد أكبر أتباع النزعة الاتفاقية. إذ يوجد معيار موضوعي يبت في صحة أساس وتنبؤات النظريات العلمية

1 Ibid., p. 66.
2 *La Théorie physique. Son objet, sa structure*, 1906 (réimp. Vrin, 2007).
3 Henri Poincaré, La Science et l'hypothèse, p. 3.
4 Ibid., p. 3.
5 Ibid., p. 5.
6 Ibid., p. 5.

بغض النظر عن إرادة العالم مما يدل على موضوعية المعرفة العلمية وإن كانت غير تامة. وعليه يقسم بوانكريه القانون العلمي إلى جزئين: المبدأ Principe كحقيقة اتفاقية، والقانون التجريبي loi empirique. وبناء عليه فإن القانون الذي مؤداه: كل الأجسام السماوية تخضع لقانون الجاذبية النيوتوني يتكون، كما سلف الذكر، من العنصرين الآتيين:

1. تخضع الجاذبية لقانون نيوتن.
2. الجاذبية هي القوة التي تؤثر في الأجسام السماوية فقط.

يعتبر بوانكريه العبارة الأولى مبدأ واتفاقا لذا صارت تعريفا للجاذبية، في حين أن الثانية قانونا تجريبيا. وعموما فإن القوانين العلمية (النظريات العلمية)، في نظر بوانكريه، اتفاقات لكنها ليس اعتباطية لأن التجارب، وإن كانت غير كافية لتعليلها، هي التي تدفع العلماء إلى تبنيها.

الفرضية مصدر النظريات العلمية

يرى بوانكريه أن النظريات العلمية تصدر عن التجربة لكنها لا تقبل التحقق كما تزعم الوضعية المنطقية أو الإبطال كما يدعي كارل بوبر بواسطة التجربة وحدها. ففي حال مسألة اكتشاف قانون رياضي يصف متوالية من الملاحظات يتم رسم النقاط الممثلة في رسم بياني، فنحصل على منحرف منحنى بسيط. بحيث يتوقف المنحنى المختار على التجربة التي تحدد النقاط التمثيلية وعلى الانسياب المطلوب في المنحنى على الرغم من أنه كلما كان المنحنى أكثر انسيابا كانت بعض النقاط خارج المنحنى. نتيجة ذلك أن المنحنى المنحرف، وبالتالي القانون، ليس تعميما مباشرا للتجربة لأنه "يصحِّح" التجربة. هكذا لا يعتبر التناقض بين القيم الملاحظَة والمحسوبة إبطالا للقانون، بل تصحيحا يفرضه القانون على ملاحظاتنا. لذا يوجد دائما اختلاف ضروري بين الحقائق والنظريات، مما يعني أن النظريات العلمية لا تقبل التفنيد المباشرة بواسطة التجربة.

يتم تصور مبادئ الهندسة من زاويتين مختلفتين: الأولى باعتبارها حقائق تقوم على التجربة وتحقق بطريقة تحقيق الأنساق المعزولة؛ والثانية باعتبارها مسلمات

مطبقة على الكون برمته، فتكون صادقة صدقا تاما.[1] لذا فالجمع بين الرياضيات الصرفة والتطبيقية ينتج علما تجريبيا يأخذ مبادئه من التجربة التي لا تستطيع أن تقلب هذه المبادئ وإن بقيت محل فحص ومراجعة لذا لا توضع في صيغ رياضية نهائية. إنها مجرد فروض تستوجب التحقق منها، ونقص الدقة في هذا العلم هو ما يميزه عن العلوم الرياضية الصرفة.

وعموما فإن مسلمات علم الميكانيكا مثل مسلمات الهندسة، ليست سوى اتفاقات ملائمة و"هذا ما علمتنا إياه بعض التجارب."[2] وبذلك فمنهج بوانكاريه في علم الميكانيكا خليط من المنهج الفرضي الاستنباطي (الاتفاقات) والمنهج الاستقرائي القائم على تعميم أحكام حالات جزئية في حكم عام يشكل قانونا علميا.

ونظرا لأن غاية العلم هي التنبؤ، فإنه مضطر لإنجاز تعميمات تتجاوز التجربة، وبالتالي الملاحظة؛ وحيث أن مصدر النظريات العلمية لا يخرج عن الملاحظة أو الفرضية، فإن بوانكريه يفضل اعتبار النظريات العلمية فرضيات تخضع للاختبار الدائم. وحين تفشل في اجتياز هذا الاختبار أو ذاك نضطر لتركها. وتركها لا ينفي عنها الإفادة لأن فشلها في الاختبار التجريبي يدل على أننا أهملنا عنصرا مهما. ومن ثم تمنحنا الفرضية فرصة لاكتشاف أحد جوانب الواقع غير المتوقعة. يلزم عما سلف أن على العالم الاقتصار على عدد قليل من الفرضيات لأن الإكثار منها سيحرمه من تمييز الفرضية الخاطئة عن الصحيحة. ولهذا الغرض يميز بوانكريه بين أنواع الفرضيات الآتية:

1. فرضيات ذات مدى أوسع، وهي تلك المشتركة بين جميع النظريات العلمية، والتي تكون بعيدة عن التغيير.
2. الفرضيات المساعدة التي لا يكون لها محتوى موضوعي في النظريات العلمية.
3. التعميمات التي تخضع للاختبار التجريبي، وهذه هي الفرضيات العلمية الحقيقية.

محصول القول تقترح التجربة النظريات العلمية دون أن تعللها أو تبطلها لأن النظرية تصحح التجربة، وبالتالي فالنظريات العلمية فرضيات تقبل الاختبار التجريبي وتحافظ على أهميتها سواء اجتازت هذا الاختبار أم لا.

---

1 Ibid., p. 162.

2 Ibid., p. 163.

نظرية الفوضى

علاوة على ما سلف يعتبر بوانكريه أول من اكتشف النظام الفوضوي الحتمي أثناء بحثه في مسألة الجسم الثلاثي. يلزم عن قانون الجاذبية والمواضع الأولية وسرعات الأجسام الثلاثة في الفضاء برمته، ثبات المواضع الفرعية والسرعات، وبالتالي يكون النظام ثلاثي الأجسام حتميا. غير أن بوانكريه اكتشف أن تطور هذا النظام الشمسي فوضوي بحيث إن اضطرابا بسيطا في الحالة الأولى، من قبيل تغير طفيف في الحالة الأولية لجسم، قد يؤدي إلى حالة مخالفة تماما لاحقا أكثر مما ينتجه نظام منسجم. وحيث إن هذا التغير الطفيف لا يقاس بأدواتنا، فإننا عاجزون عن التنبؤ بالحالة النهائية التي يمكن أن تحدث. وبذلك تمكن بوانكريه من الفصل بين مسألتي الحتمية والتنبؤ.

ورغم أهمية هذا التصور إلا أنه لم يلق الاهتمام الفلسفي والعلمي الجديرين به إلى أن اكتشف عالم الأرصاد الجوية إدوارد لورانتز (Edward Lorenz) عام 1963 نظام الفوضى الحتمي خلال دراسته لتطور نموذج بسيط للغلاف الجوي. وكان بوانكريه قد أقر من قبل الصعوبات المرتبطة بالتنبؤات المناخية ترجع إلى السلوك الفوضوي الملازم للغلاف الجوي. هناك مسألة أخرى، لا تقل أهمية حاول بوانكريه توضيحها، تتعلق بالطبيعة الحقيقية لتوزيع النقاط الثابتة والمتغيرة في الفضاء، والتي لم يحاول وضع صورة لترتيبها نظرا لاختلاطها؛ فكان علينا أن ننتظر قرنا حتى مجيء ماندلبروت Mandelbrot 1975 ليبين أن هيئة مثل هذا التوزيع تكون شبه كسرية.

وفي الأخير تجدر الإشارة إلى أن بوانكريه قد حصل على جائزة علمية نظير بحثه المهم جدا في الميكانيكا السماوية، في الوقت الذي كان العلماء والفلاسفة مهتمون بنظرية الفزياء النسبية وميكانيكا الكوانطوم، لأن عمل بوانكريه كان مقتصرا على الميكانيكا الكلاسيكية.

بيبليوغرافيا

جمعت مؤلفات بوانكريه في أحد عشر مجلدا باللغة الفرنسية:

- *Œuvres*, 11 volumes, Paris: Gauthier-Villars, 1916-1956

المؤلفات الفلسفية

- 1902 ***La science et l'hypothèse***, Paris: Flammarion (*Science and hypothesis*, 1905)
- 1905 ***La valeur de la science***, Paris: Flammarion (*The value of science*, 1907)
- 1908 ***Science et méthode***, Paris: Flammarion (*Science and method*, 1914)
- 1913 ***Dernières pensées***, Paris: Flammarion (*Mathematics and science: last essays*, 1963)

أهم مؤلفاته العلمية

- *Les méthodes nouvelles de la mécanique céleste*, Paris: Gauthier-Villars, 1892 vol. I, 1893 vol. II, 1899 vol. III (*New methods of celestial mechanics*, American Institute of Physics, 1993)
- *Leçons de mécanique céleste*, Paris: Gauthier-Villars, 1905 vol. I, 1907 vol. II part I, 1909 vol. II part II, 1911 vol. III
- ***Savants et écrivains*** (Flammarion - 1910)
- ***Les méthodes nouvelles de mécanique céleste (Gauthier-Villars- 1893)***
- ***Dernières Pensées*** (1913) Flammarion, réédité par Flammarion, complété d'autres articles en appendice à partir de la seconde édition de 1926.*
- *Ce que disent les choses*, (1911), Hachette: cinq chapitres publiés dans la revue pour enfants *Au seuil de la vie* (Hachette, 1910) et repris par Hachette en 1911 dans l'ouvrage éponyme *Ce que disent les choses*. Réédité en 2010 chez Hermann, Paris (voir bibliographie).
- Cours de la Faculté des sciences de Paris publiés par l'Association amicale des élèves et anciens élèves de la Faculté des sciences - Cours de Mécanique physique et expérimentale:
  - Cours professé pendant l'année 1885-1886. 1. partie, Cinématique pure--Mécanismes, Seconde partie, Potentiel, mécanique des fluides,
- Cours de la Faculté des sciences de Paris publiés par l'Association amicale des élèves et anciens élèves de la Faculté des sciences - Cours de Physique Mathématique:

- Leçons sur la théorie mathématique de la lumière professées pendant le premier semestre 1887-1888,
- Électricité et optique, la lumière et les théories électrodynamiques, leçons professées en 1888, 1890 et 1899 (Carré et Naud- 1901)
- Thermodynamique: leçons professées pendant le premier semestre 1888-89 - Rédaction de J. Blondin, Agrégé de l'Université- Paris Gauthier-Villars 1908 - Réimpression 1995 des Éditions Jacques Gabay.
- Capillarité: Leçons professées pendant le deuxième semestre 1888-1889,
- Leçons sur la théorie de l'élasticité (Carré - 1892)
- Théorie mathématique de la lumière II: nouvelles études sur la diffraction.-Théorie de la dispersion de Helmholtz: Leçons professées pendant le premier semestre 1891-1892,
- Théorie des tourbillons, leçons professées pendant le deuxième semestre 1891-1892 (Carré et Naud- 1893)
- Les oscillations électriques, leçons professées pendant le premier trimestre 1892-1893 (Carré et Naud- 1900)
- Théorie analytique de la propagation de la chaleur, leçons professées pendant le premier semestre 1893-1894 (Carré - 1895)
- Calcul des probabilités, leçons professées pendant le deuxième semestre 1893-1894 (Carré et Naud- 1896)
- Théorie du potentiel newtonien, leçons professées pendant le premier semestre 1894-1895 (Carré et Naud - 1899)

* Cours de la Faculté des sciences de Paris - Cours de mécanique céleste:
  - Tome I: Théorie générale des perturbations planétaires
  - Tome II, 1re partie: Développement de la fonction perturbatrice
  - Tome II, 2e partie: Théorie de la Lune
* ***Rapports présentés au congrès International de Physique réuni à Paris en 1900*** *sous les auspices de La Société Française de Physique rassemblés et publiés par Ch.-Ed. Guillaume et H. Poincaré, secrétaires généraux du congrès* - 3 volumes in-8° avec figures; Paris, Gauthier-Villars - 1900
* ses élèves voulurent qu'elles fussent utiles à d'autres et résolurent de les imprimer. C'est ainsi que parurent successivement les Ouvrages suivants:
* POTENTIEL ET MÉCANIQUE DES FLUIDES, Cours professé pendant l'année 1885-1886; la deuxième édition de cet Ouvrage a été rédigée par M. A. Guillet.
* THÉORIE MATHÉMATIQUE DE LA LUMIÈRE, Tome I,

comprenant les leçons professées à la Sorbonne pendant le premier semestre 1887-1888 et rédigées par M. Blondin.

- THERMODYNAMIQUE, leçons professées pendant le premier semestre 1888-1889, rédigées par M. J. Blondin.
- ÉLECTRICITÉ ET OPTIQUE, Tome I: Les théories de Maxwell et la théorie électromagnétique de La lumière, leçons professées pendant le second semestre 1888-1889, rédigées par M. J. Blondin.
- Tome II: Les théories fie Helmholtz et les expériences de Hertz, leçons professées pendant le second semestre 1889-1890 et rédigées par M. B. Brunhes.
- CAPILLARITÉ, leçons professées pendant le second semestre 1888-1889, et rédigées par M. J. Blondin.
- LEÇONS SUR LA THÉORIE DE L'ÉLASTICITÉ, professées pendant le premier semestre 1890-1891, et rédigées par MM. E. Borel et Jules Drach.
- THÉORIE MATHÉMATIQUE DE LA LUMIÈRE, Tome II: Nouvelles études sur la diffraction. Théorie de Helmholtz, leçons professées pendant le premier semestre 1891-1892, rédigées par MM. Lamoltte et H. Hurmuzescu.
- THÉORIE DES TOURBILLONS, leçons, professées pendant le second semestre 1891-1892, et rédigées par M. Lamotte.
- LES OSCILLATIONS ÉLECTRIQUES, leçons professées pendant le premier semestre 1892-1893, rédigées par M. Ch. Maurain.
- THÉORIE ANALYTIQUE DE LA PROPAGATION DE LA CHALEUR, leçons professées pendant le premier semestre 1898-18945 rédigées par MM. Royer et Baire.
- CALCUL DES PROBABILITÉS, leçons professées à la Sorbonne pendant le second semestre 1893-1894, et rédigées par M. A. Quiquet.
- THÉORIE DU POTENTIEL NEWTONIEN, leçons professées pendant le premier semestre 1894-1895, rédigées par MM. Edouard Le Roy et Georges Vincent.
- ÉLECTRICITÉ ET OPTIQUE. La lumière et les théories électrodynamiques, leçons professées en 1899 et rédigées par MM. J. Blondin et E. Néculcéa.

تشارلس بيرس

(1914-1839)

تشارلس بيرس والبراجماتية

(1914-1839)

د. علي عبد الهادي المرهج
استاذ الفلسفة في كلية الاداب - الجماعة المستنصرية.

حياة بيرس وكتاباته:

ولد تشارلس ساندرس سانتياكو بيرس في كمبرج من ولاية ماسا شوستس في عام 1839، وهو الابن الثاني لبنجامين بيرس أستاذ الرياضيات وعلم الفلك في هارفرد، وكان في أيامه رياضياً لامعاً، وقد اصبح بيرس فيما بعد، ونتيجة لتأثير والده رياضياً بارزاً لأنه بدأ بدراسة كتب المنطق والرياضيات وهو في سن الرابعة عشرة، وعندما بلغ السادسة عشرة دخل جامعة هارفرد وبقدر اهتمامه بالرياضيات والمنطق فإنه أهمل دروسه العادية إلا بقدر يسير يمكنه من اجتياز صفوفه بنجاح، ولذلك تخرج بيرس من هذه الجامعة من دون تميز عام 1895[1]. توفي عام 1914.

تعمق بيرس كثيراً بدراسة كانط وكان والده يساعده في ذلك ويظهر له بعض الثغرات في فلسفة (كانط) التي لم يكتشفها لو لا مساعدة ذلك الوالد القدير[2]، لذلك كان لكليهما (والده وكانط) تأثيراً كبيراً في فكره وشخصيته فيما بعد، وخاصة في مجالي الرياضيات والمنطق.

كتب بيرس في عام 1860 انه تحت إشراف والده كرس ساعتين يومياً لدراسة كتاب نقد العقل المحض لأكثر من ثلاث سنين حتى انه قد حفظ كل الكتاب عن ظهر قلب، وقد كان لديه نقودات لكثير من أقسامه[3]، ومن الملاحظ أن طفولة

---

1 Gallie: Peirce and Pragmatism. Penguin Books.First Edition.1952 p. 34.

2 وسب، فان: الحكماء السبعة، ت: يوسف الخال وانيس فاخوري، دار مجلة شعر، 1963، ص 305.

3 Hjalmar: The pragmatism of C.S. Peirce: Ananalytical Study Lund, CW .Gleerrup 1962, p. 19

بيرس تشبه إلى حد كبير طفولة جون ستيوارت مل حيث ضغط الأب الذي وجه (بيرس) باتجاه الكيمياء في سن مبكرة وهو لم يتجاوز الثامنة من عمره.

وفي سن الثانية عشرة من عمره اصبح يمتلك مختبراً كيمياوياً خاصاً به في عام 1862 حصل على شهادة الماجستير في الفلسفة من جامعة هارفرد، قبل ذلك بعـــام 1861 حصل على شهادة Sc.B في الكيمياء وهي أعلى درجة من نوعها تعطيهـــا جامعة هارفرد[1]، وقد انعكس حبه للكيمياء على دراسته للفلسفة، فقد اصــبح لا يؤمن بصدق قضية ما، ما لم تخضع للاختبار التجريبـــي.

بعد انتهائه من التعليم لم يستطع بيرس أن يطرح نفسه عالماً أو فيلسوفاً ممـــا اضطره ذلك وفي عام 1861 نتيجة لحاجته المادية للمال وبعد تردد إلى الرحيل مـــع مجموعة للعمل في مصلحة المساحة في المسح الساحلي، بين عـــامي 1869-1872 عمل هناك مساعداً فلكياً في مرصد هارفرد، وفي عـــام 1870 ذهـــب إلى مدينـــة سيسلي ليرصد كسوف الشمس. في عام 1878 نشر كتابه الوحيد في علم الفلـــك (أبحاث في المضوائية) والذي جعل منه أحد الفيزيفلكيين المعاصرين في بلده[2].

لم يتمكن بيرس من التدريس في الجامعة سوى مرتين، مرة في جامعة جونـــز هوبكنـــز، ولم يستمر في التعليم فيها سوى خمس سنوات معطياً فقط قسماً مـــن وقته للتدريس والقسم الأكبر للكتابة[3]، وقد كان بيرس كثير الانتقـــادات للـــدين المسيحي، ويرى أن الإيمان بوجود الله هو إيمان غريزي ليس له علاقة بأي شـــيء، ولأن جامعة جونـــز هوبكنـــز ما زالت في بداية النشأة، فقد خافت أن توصـــم جامعتها بالإلحاد، خاصة وان مدة تعيين بيرس كانت في المدة الـــتي دعـــت فيهـــا الجامعة توماس هكسلي المشهور بنظرياته في النشوء والارتقاء لإلقـــاء محاضـــرة في الجامعة لطرح بعض أفكاره. وقد أثارت ضجة واعتراضات الطلبة والنـــاس علـــى دعوة الجامعة لتوماس هكسلي، نتيجة لذلك عين شخص آخر أستاذاً للفلسفة بدل بيرس[4]. أما المرة الثانية، فقد جاءته دعوة لتـــدريس المنطـــق في جامعـــة هـــارفرد وبمساعدة صديقه الحميم وليم جيمس، غير أن سوء الطالع كان يلازمه دائمـــاً، إذ

1 Ibid p. 21.
2 Ibid p. 23.
3 وسب فان: الحكماء السبعة، ص 297.
4 وسب، فان: الحكماء السيعة، ص 358.

إن نـــزاعاً نشب بينه وبين أمناء جامعة هارفرد جعل أمر تعيينه هناك ضـــرباً مـــن المحال[1].

عند تسلمه لإرث صغير عام 1891 اشترى بيرس بيتاً صغيراً في مدينة صغيرة تدعى ميلفورد، وقضى بقية حياته في عزلة تامة تقريباً، منكباً على القراءة وقادتــه الصعوبات المالية بعد سنوات قليلة إلى تكريس جزء كبير من وقته لكتابة المراجعات الشعبية للكتب الفلسفية والعلمية وخلال سنواته الأخيرة عندما حال المرض بينــه وبين أي عمل مجهد، عاش من احسان اصدقاء قليلين وكان ابرزهم وليم جـــيمس حتى عام 1914[2].

أما عن حياته الزوجية، فإنه لم يكن موفقاً في زيجته الأولى، إذ هجرته زوجته عام 1876 وبعد سبع سنوات من ذلك الهجر حصل الطلاق، ثم تزوج ثانية ســـنة 1884 من آنسة فرنسية ولكنه لم ينجب أولاداً[3].

في سنواته الأخيرة كان يعرف لدى مواطنيه من مدينة ميلفورد بأنه غريـــب الاطوار منـــزوٍ لا يهتم كثيراً بمظهره[4]. وقد كان ذلك نتيجة لحياة بيرس المأساوية، فمن ضغط إلى ضغط، من الحاجة والعوز المالي والزواج الفاشل إلى حرمانـــه مـــن حصوله على مركز تعليمي في الجامعات، كل ذلك جعل من بيرس شخصية معقدة لا تميل إلى الاختلاط بالاخرين كثير الاعتداد بنفسه، يحاول ان ينتج ويكتب اكثـــر من ان يتكلم، لذلك كان غزير الانتاج، لكن الغموض يكتنف كثيراً من كتاباتـــه، وربما كان هذا الغموض نتيجة لتوخيه الدقة والعلمية فيما يكتب أو نتيجة للحيـــاة المتعبة التي عاشها والتي انعكست على نفسيته التي أصبحت غامضة وغريبة كغرابة حياته، ولا بد ان يكون لنفسيته التعبة وقع على كتاباته.

قال عنه رسل: "مما لاشك فيه انه واحد من اكثر العقول أصـــالة في الجـــزء الأخير من القرن التاسع عشر وهو بلا جـــدال اعظـــم مفكـــر أمريكـــي علـــى الإطلاق"[5]. أما وايتهد فيقول "كان بيرس رجلاً عظيماً جداً، عالج مواضيع متعددة

1 المصدر نفسه، ص 308.
2 Gallie: Op.Cit. p. 35.
3 وسب، فان: الحكماء السبعة، ص 307.
4 Gallie: Op.Cit. p. 36.
5 رسل، براتراند: حكمة الغرب، ترجمة: فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ج2، ص 241.

مساهماً في كل منها مساهمة إبداعية، ان جوهر تفكيره كان الإبداع في كل علمه"[1]، ويقول عنه توماس كودج، أستاذ الفلسفة في جامعة تورنتو "بين فلاسفة الماضي القريب الذين اثروا على الفكر المعاصر يجب أن نعطي المركز الأول إلى تشارلس ساندرس بيرس، كان في أثناء حياته، التي امتدت من سنة 1839 إلى سنة 1914، مغموراً غير معروف، واليوم (1650) نراه وقد اصبح (مودة) العصر، وسبب هذا التحول انه ما بين سنتي 1931 والى 1935 نشر له ستة مجلدات ضخمة لكتاباته التي تركها غير منشورة، وقد أظهرت هذه المجلدات لدارسيه أن عصره قد قصر في تقديره، وان بيرس كان مفكراً من الطراز الأول"[2].

وعلى الرغم من تقصير عصره معه إلا أن معاصريه كانوا يدركون أهميته الكبيرة وبالأخص جيمس الذي يقر بمديونيته لـ (بيرس) في كتابه (البراجماتية)[3].

نشر (بيرس) ثمانين بحثاً فلسفياً أصيلاً بما فيهم مساهماته في قاموس بالدوين عن المنطق والميتافيزيقا بصورة رئيسية، وعشرين بحثاً صغيراً عن الفيزياء والكيمياء عنونت بحوث فوتومترية "رمضوائية" (كما ذكرنا سابقاً) Photometric researches بالإضافة إلى ذلك ساهم بين عامي 1891 و1906 بمراجعات الكتب الفلسفية والعلمية والتي بلغ عددها مائة وخمساً[4]، ولكن هذا كله لا ينسجم مع توقعات أصدقائه له والسؤال الذي يطرح نفسه هو: لماذا لم تظهر الكتب الموعودة التي يعرف كل أصدقائه انه قادر على إنتاجها؟ ربما يكون الجواب هو الظروف المعيشية أو عدم حصوله على وظيفة تعليمية في الجامعة أو شخصية بيرس القلقة الصعبة المراس أو أسلوبه الصعب في طرح أفكاره حال دون تعاون الناشرين معه، ربما يكون ذلك وربما تكون هناك أسباب أخرى مهمة نجهلها نحن.

وبعد وفاة بيرس قام قسم الفلسفة بجامعة هارفرد بشراء مخطوطاته غير المنشورة من أرملته، وقد وجدت في حالة غير منتظمة تقريباً ولكن في عام 1931 وبفضل جهود الكثير من الباحثين الأمريكان ولا سيما الأستاذ تشارلس

1 وسب، فان: الحكماء السبعة، ص 297.

2 المصدر نفسه، ص 296-297.

3 جيمس، وليم: البراجماتية، ترجمة: محمد علي العريان، دار النهضة العربية، القاهرة، ص 66.

4 Gallie: Op.Cit. p. 36.

هارتشسون وباول ويز-فان هذه المخطوطات محصت وجمعت بشمولية اختير جزءاً منها ونشر مع اعمال بيرس المنشورة في ستة مجلدات تحت عنوان (الأوراق الكاملة Collected Papers) لتشارلس ساندرس بيرس، وقد اكمل هذا المشروع بظهـــور مجلدين أخيرين عام 1958 اشرف على تحريرهما الأستاذ بيركسBurks)) وقبل ذلك اختبار الأستاذ موريس كوهن (Morris Chohen) مجموعة كتابات بيرس وضعها تحت عنوان (المصادفة الحب والمنطق Chance, Love and Logic)).

وفي عام 1958 حرر الأستاذ فيليب ونر (Philip winener) مجموعـــة مـــن كتابات بيرس تحت عنوان (القيم في عالم من الصـــدفة Values in a universe of chance)) وقد كشفت هذه الأعمال أهمية وعبقرية هذا الفيلسوف الذي توالت بعد ظهور أعماله الدراسات والتمحيصات والنقودات الفلسفية التي لثرائها تعـــد معيناً لا ينضب.

بيرس وتأسيساته للبراجماتية:

ظهرت الفلسفة البراجماتية على يد الفيلسوف الأمريكي تشارلس ســـاندرس بيرس وعرفت بشكل واسع على يد الفيلسوفين وليم جيمس وجون دوي. ربطت هذه الفلسفة بين الفكر والعمل، ونادت بالقول ان (قيمـــة أي فكـــرة تكمـــن في فائدتها العملية) والجديد في هذا المبدأ هو وضع الفائدة العمليـــة في المقـــام الأول، ويبدو هذا المبدأ الذي وضعه بيرس كمبدأ رئيس من مبادئ وضوح الفكر ومعناه، نتيجة منطقية لانعدام الحس التاريخي لدى الشعب الأمريكي، الذي يحاول أن يكون صانع مستقبل كحالة تعويضية عن فقدانه الجذر التاريخي، فأمريكا تحاول ان تؤصل حاضرها تجاه الماضي الأصيل للشعوب الأخرى، ولا سبيل أمامها لتحقيـــق هـــذا الهدف سوى بناء قاعدة معرفية تنطلق منها، وقد شكلت براجماتية بـــيرس تلـــك القاعدة التي استقرأت حقيقة تفكير الإنسان الأمريكي، الذي لا يسأل عن النشـــأة (الماضي) بقدر ما يسأل عن النتيجة (المستقبل)، وقد أصبحت هذه القاعدة هـــي الميزة الأساسية التي تميز الفكر الأمريكي من الفكر الأوربـــي.

المشكلة هنا هي أن قاعدة (الآثار والنتائج العملية) هذه لم تعرف لدى الدارســـين العرب بصيغتها عند واضعها (تشارلس بيرس)، بل عرفت بالصياغة التي وضـــعها لهـــا

وليم جيمس وجون دوي. ذلك أن جهود الباحثين العرب في محاولتهم لنقل الفكر البراجماتي انصبت على ما كتبه هذان الفيلسوفان، فكان نصيب وليم جيمس وجون دوي من الدراسة والبحث والترجمة- لكونهما مشهورين إعلاميا أو لكونهما تركا كتبا لا تتطلب سوى الترجمة المباشرة أو الاعتماد المباشر عليها- اكبر من نصيب زميلهما (تشارلس بيرس) لذا ترجمت أعمالهما، واعتمدت بشكل يكاد يكون كاملا في توضيح معنى البراجماتية، وقد اصبح القارئ العربي يعرف البراجماتية من خلال ماكتبته هاتان الشخصيتان أو ما كتب عنهما من مؤلفات، اما بيرس الذي لم يترك لنا سوى أوراق غير منشورة ومقالات نشر مجموعة منها في الصحف- فقد ظل مختفيا خلف كلمة (مؤسس) البراجماتية، لكن فكر هذا الفيلسوف وجهده الأساس في بناء المنهج البراجماتي، ظل مجهولا لدى القارئ العربي.

لقد ظل هذا الفيلسوف الذي عانى في حياته الكثير من الإهمال يعاني بعد مماته عام 1914 من أوراقه المبعثرة، لولا قيام جامعة هارفرد علم 1931 بجمع هذه الأوراق ونشرها في مجموعة كاملة لأعماله، لما تسنى للأمريكيين ولغيرهم اكتشاف أصالة وعبقرية هذا الفيلسوف الذي كان محط تقدير جيمس ودوي اللذين كانا كثيرا ما يسيران على هديه غير ناكرين لفضله في تكوين فكرهما البراجماتي.

فأهمية بيرس إذن في فكرنا المعاصر تكمن أولا في كونه واضع أسس المنهج البراجماتي الذي انطلقت منه باقي البراجماتيات، وثانيا في كون منهجه هذا اصبح يشكل الآن الجوهر الحقيقي للفكر الأمريكي، أما النقطة الثالثة التي تبرز أهمية بيرس فتكمن في كونه باحثا مبتكرا في كثير من المجالات، فهو من أوائل الفلاسفة اللذين بحثوا في فلسفة العلم، ومن أوائل المفكرين الذين بحثوا في ما يسمى اليوم بعلم السيمياء أو السيميوطيقا. إضافة إلى اشتغاله في مجالات الفلسفة والعلم الأخرى مثل المنطق ونقد تاريخ الفلسفة والفلك والرياضيات وغيرها.

وقد ساعد ظهور الاتجاهات الحديثة في السيمياء على إبراز أهمية بيرس بشكل اكبر لانه المكتشف الأول لهذا العلم أو ما سماه هو بـ (منطق العلامات) وواضع أسسه المتكاملة. والاهتمام ذاته بالدراسات السيميائية، هو الذي جعل الكثير من الباحثين العرب المعاصرين يلتفتون باتجاه هذا الفيلسوف الذي بدأت أفكاره السيميائية تكاد لا تخلو منها مجلة أو صحيفة أدبية عربية.

ومن هنا يبدو لنا أن أهمية بيرس في الفكر المعاصر لا تقل أهمية عن ديكارت وفرنسيس بيكون او لوك في الفكر الحديث. أولا لانه مؤسس واحد من أهم الاتجاهات الفلسفية المعاصرة وهو الاتجاه البراجماتي، وثانيا لانه مبدع ورائد الحركة السيميائية المعصارة، ولا يخفى ما لهذين الاتجاهين من أهمية أو تأثير في فكرنا المعاصر.

معنى البراجماتية:

البراجماتية لغة:

تعني البراجماتية لغة: 1- الاستشراف العملي و(البراجماتي) يعني العملي[1]. 2- البراجماتية لفظ مشتق من اللفظ اليوناني (برغما Pragma) ومعناه العمل، وتأتي منه كلمة (مزاولة)[2].

البراجماتية اصطلاحاً:

أما المعنى الاصطلاحي لكلمة البراجماتية فهو وبصورة محددة يطلق على أحد المذاهب الفلسفية التي ظهرت في اميركا على يد تشارلسساندرس بيرس (1878م) وتطور على يد وليم جيمس وجون دوي. يقرر هذا المذهب ان "العقل لا يبلغ غايته إلا إذا قاد صاحبه إلى العمل الناجح، فالفكرة الصحيحة هي الفكرة الناجحة أي الفكرة التي تحققها التجربة. ولا يقاس صدق القضية إلا بنتائجها العملية"[3]، وهذا يعني ان النتائج أو الثمار المستحصلة هي التي تحدد قيمة أي فكرة، فهي التي تقطع الشك باليقين كما ترى البراجماتية.

اقسام الفلسفة البراجماتية:

تقسم البراجماتية كغيرها من المدارس الفلسفية الأخرى إلى عدة اقسام بتعدد فلاسفتها (على الرغم من الها اتجاه في الفلسفة) فهناك:

1. براجماتية بيرس التي سنتناولها في بحثنا هذا.

---

1 البعلبكي، منير: المورد، بيروت، دار العلم للملايين، 1977، ص.

2 صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ج1، ص 203. وكذلك انظر: جيمس، وليم: البراجماتية، ص 65.

3 صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، ص 203-204.

2. براجماتية جيمس التي سماها فيما بعد (التجريبية المتطرفة) فهو (جيمس) يعد "كل ما تقوم عليه التجربة فهو حقيقي واقعي، وكل ما هو واقعي تقوم عليه التجربة"[1]. الوعي عند جيمس تيار مستمر تجري تجزئته إلى موضوعات وعلاقات بين الموضوعات[2] وذلك بفعل تدخل العقل، وهذه التجربة لا تجري بشكل اعتيادي وانما تمليها مصالحنا وغاياتنا وربما مزاج المدرك كذلك[3].

3. هناك نوع آخر من البراجماتية هي براجماتية دوي التي سماها باسم (الاداتية Instrumentalism) أي ان "النظرية آلة واداة للتأثير في التجربة وتبديلها، أو المعرفة النظرية وسيلة لزيادة قيمة التجارب السابقة من حيث دلالتها المباشرة"[4]، فالنظرية الآلية تحسب "ان العقل آلة يستخدمها الإنسان للمحافظة على الحياة أولا وفي تنميتها ثانياً" ويعبر عنها دوي بالقول ان الاداتية "هي محاولة لتكوين نظرية منطقية دقيقة للمدركات العقلية والاحكام والاستنباطات في شتى صورها وذلك عن طريق البحث اولا في الكيفية التي يؤدي بها الفكر وظيفته في التحديد التجريبي للنتائج المستقبلة"[5].

4. وهناك اتجاه في الفلسفة البراجماتية ظهر في ألمانيا وهو نوع متطرف من البراجماتية تأسس على يد فايهنجر[6]، سمي فلسفة (الوهم) وهذا النوع يرى "ان المبادئ الرئيسية في العلوم الطبيعية والرياضيات والفلسفة والأخلاق والدين والقانون مجرد أوهام. وعلى الرغم من ان الحقائق الموضوعية تنقصها إلا انها مفيدة للعمل"[7] ويبدو ان هذا الاتجاه لم يلق نجاحاً في المانيا نتيجة لوجود تيارات فلسفية كبيرة متجذرة في المانيا، فكيف لألمانيا ان تستقبل تياراً فلسفياً وافداً والفلاسفة الألمان هم أركان الفلسفة في العالم الحديث.

---

1 الشنيطي، محمود فتحي: وليم جيمس، دار الحمامي للطباعة، مصر، 1957، ص 92.
2 جود، س، ي: مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، ترجمة: محمد شفيق شيا، مؤسسة نوفل، بيروت، لبنان، ط1، 1981، ص 89.
3 صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، ص 204.
4 فام، يعقوم: البراجماتزم، دار الحداثة، بيروت، 1985، ص 158.
5 دوي، جون: نمو البراجماتية، مقال من كتاب فلسفة القرن العشرين، تأليف رونز واجبورت، ترجمة: عثمان نوية، دار الكتاب العربي، القاهرة، ص 243-244.
6 فايهنجر (1852-1933) فيلسوف الماني، عمله الرئيس (فلسفة كأن) 1911.
7 حنفي، حسن: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، مصر، 1991

5. أما النوع الآخر من البراجماتية فهي براجماتية شلر[1] التي سماها (الإنسانية) أو المذهب الإنساني (Humanism) وقد ظهر المذهب في إنكلترا في مدة مقاربة لظهور البراجماتية في أمريكا، ويتلخص هذا المذهب في ان "إدراك الإنسان ان المشكلة الفلسفية تخص كائنات بشرية، تبذل غاية جهدها لتفهم عالم التجربة الإنسانية وزادها في ذلك أدوات الفكر البشري وملكاته"[2]. فلسفة شلر هي فلسفة إنسانية يؤثر فيها الإنسان تأثيراً كبيراً، فالفلسفة عند شلر وجدت لحل مشاكل الإنسان ومعالجتها.

6. ومثلما امتد تأثير البراجماتية إلى بريطانيا ظهرت أيضا في إيطاليا، حيث تبناها الايطالي الشاب بابيني الذي قال عن البراجماتية بأنها "تكمن وسط نظرياتنا مثل الرواق أو الدهليز في فندق فهو يفضي إلى عدد لا حصر له من الغرف ويفتح عليها. ففي احدها قد نجد رجلاً منكباً يكتب سفراً في علم الجمال، وفي الغرفة المجاورة لها قد نجد شخصاً ساجداً يدعو الله ان يهبه الإيمان والقوة وفي الثالثة نجد كيميائياً يبحث في خصائص أحد الاجسام، وفي غرفة رابعة نجد نظاماً من الميتافيزيقيات المثالية في طور المخاض والابتداع، وفي غرفة خامسة نجد من يثبت استحالة الميتافيزيقا. ولكن الرواق أو الممر أو الدهليز ملكهم جميعهم. ومن المحتم على كل منهم ان يمر خلاله إذا اراد طريقاً عملياً للدخول إلى غرفته أو الخروج منها"[3].

وكذلك ظهر لهذا الاتجاه ما يماثله في فرنسا على يد برجسون صاحب الفلسفة الروحية، وقد كان الأخير من المعجبين اشد الإعجاب بآراء وشخصية وليم جيمس حتى انهما كانا يتبادلان رسائل الإعجاب الفكري فيما بينهما[4]،

1 هو فردناند سكوت شلر Ferdinand Caning Scott، فيلسوف إنكليزي ولد في ألمانيا عام 1864 ومات في اغسطس عام 1937 وزميل كلية كوركيس كريستي في جامعة اكسفورد، وفي آخر حياته اصبح استاذاً للفلسفة في جامعة كاليفورنيا الجنوبية.

2 شلر: المذهب الإنساني، نصوص مختارة من كتاب عثمان أمين: شلر، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، مصر، ص 131، والكتاب نفسه، ص 48.

3 شلر: المذهب الإنساني، نصوص مختارة من كتاب عثمان أمين: شلر، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، مصر، ص 131، والكتاب نفسه، ص 48.

4 للتعرف على محتوى هذه الرسائل راجع كتاب (آراء وشخصية وليم جيمس) لمؤلفه رالف بارتون بيري، ص 464.

ويتبين من خلال هذه الرسائل موافقة برجسون لأغلب آراء وليم جـيمس علـى الرغم من وجود بعض نقاط الاختلاف في مذهبيهما حتى ان "جيمس قد صـرح بتحوله إلى البرجسونية"[1]، "كلا الفيلسوفين قد اوليا اهتماماً للتطـور البـايلوجي ولكن بفرق، حيث كان برجسون اكثر بيلوجية من جيمس[2]، "إلا ان برجسـون يقترب من البراجماتية كونه يعد العقل هو القدرة على صنع الأدوات"[3] فليس المهم عند البراجماتية العقل، بل هو فعل العقل وتأثيره وما يؤدي إليـه بوصـفه أداة في خدمة اغراض الإنسان.

النادي الميتافيزيقي:

لقد سعى بيرس ومنذ صغره وبمساعدة والده للسير في مجال البحث العلمـي، ولقد كان جل تفكيره أن تصبح له مكانة خاصة في الفكر الأمريكي في يوم مـن الأيام، وربما كان هذا الدافع قد تولد عنده نتيجة شهرة والده آنذاك. وقد كانـت بدايته في طلب الشهرة هي محاولته أن يجد له مكاناً كأستاذ في جامعة هـارفرد إلا انه لم يفلح في ذلك إلا لمدة قصيرة جداً. فما كان منه إلا أن يسـعى إلى الشـهرة والمجد العلمي من خلال طريق آخر وبمساعدة تشونسي رايت[4]. وبعد عشر سـنين من تخرجه من جامعة هارفرد قام هو ومجموعة من الشباب المتحمسـين والـذين يطمحون إلى ان يحتلوا مكاناً في الفكر الحديث بتأسيس حلقة فكرية تولى قيادتهـا فيلسوفنا تشارلس بيرس، سميت هذه الحلقة (بالنادي الميتافيزيقي). وقد كانت هذه الحلقة هي البذرة الأولى التي أثمرت ما يسمى الآن بـ (البراجماتيـة) وفي إحـدى مذكراته يقول بيرس: "كان ذلك في أوائل السبعينات (1870) عنـدما اعتـادت جماعة منا نحن الشباب في كامبرج العتيدة، دعونا أنفسنا على سبيل السخرية وعلى سبيل التحدي (النادي الميتافيزيقي) لأن مذهب اللاادريـة كـان عندئـذ في أوج

---

1 بيري، رالف بارتون: آراء وشخصية وليم جيمس، ترجمة: محمد علي العريان، دار النهضة العربية، القاهرة، 1965، ص 466

2 المصدر نفسه، ص 467.

3 صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، ج، ص 204.

4 أحد مفكري ومثقفي أمريكا في نهاية القرن التاسع عشر، شارك في تأسيس النواة الأولى للبراجماتية، ومات قبل ان ترى البراجماتية النور. تأثر به (بيرس) وكذلك (جيمس).

رواجه. وكان ينظر بازدراء شديد إلى كل الميتافيزيقيات. اعتادت الجماعة أن تلتقي أحيانا في غرفة مكتبتي وأحياناً أخرى عند وليم جيمس. ولعل بعض حلفائنا القدامى في (العصابة) لن يحفلوا اليوم بأن يذاع على الملأ أننا كنا في شهوات الشباب على الرغم من ان كل نصيبنا من شهوات الشباب لم يكن سوى الشوفان المسلوق والبن والسكر في كل ورطة على المائدة المشتركة. فأما المستر هولمز فأعتقد انه لن يسوءه ان نقول اننا فخورون بأن نتذكر عضويته. وكذلك العالم الموقر جوزيف وارنر. ولقد كان نيكولاس سانت جرين من اكثر الزملاء الأعضاء اهتماماً وشغفاً، وهو محامٍ ماهر ضليع في مادته، واحد حواريي بنثام. كانت قوته الخارقة في تجريد الحقيقة الحية من أثواب المصطلحات البالية هي ما لفتت إليه الأنظار في كل مكان، وكان يرى أهمية خاصة في تعريف باين (Bain)[1] للاعتقاد بأنه "هو الشيء الذي يصبح الإنسان على أساسه مستعداً للفعل (العمل) وغالباً ما كان يحض على أهمية استعمال هذا التحديد. وهذا التحديد يرينا ان البراجماتية ليست إلا نتيجة له. ولذلك أميل إلى اعتبار (باين) الجد الأول للبراجماتية، وتشونسي رايت وهو شخصية ذائعة الصيت في تلك الفترة. لم يكن ليتغيب عن اجتماعاتنا ابداً، وكنت على وشك ان اسميه (المايسترو) (أي قائد) الاوركسترا (الفرقة) ولكنه خليق بأن يوصف استاذنا في الملاكمة الذي اعتدنا وخصوصاً أنا ان نواجه لكماته ولطماته القاسية مراراً وتكراراً..)(12-5).

من الواضح ان تشونسي رايت من أهم الأعضاء في هذا النادي، وله أثراً كبيراً على بيرس ووليم جيمس، حيث كان (أستاذاً) صاحب مكانة مرموقة في دائرة اصدقائه في كامبرج[2] وقد عده جيمس "استاذاً ضليعاً في ميدان التفكير العلمي ويتقبل آرائه على اعتبار انه حجة مبينة في الدعوة إلى الأهداف والطرائق

1 الكسندر باين (Alexander Bain) (1818-1903) ينحدر من اصل اسكتلندي شغل كرسي الاستاذية في المنطق في جامعة ابردين، ويرجع الفضل له في احتلال المدرسة التجريبية الانكليزية المكانة التي تستحقها في الاوساط الاكاديمية أهم مؤلفاته (الحواس والعقل) و(الانفعالات والارادة). راجع حول شخصيته وفكره كتاب الفلسفة الانجليزية في مائة عام لمؤلفه رردلف متس، ترجمة فؤاد زكريا، دار النهضة العربية، مصر، ص 77.

2 بيري، رالف بارتون: آراء وشخصية وليم جيمس، ص 77.

العلمية"[1]. وقد كان رايت من اشد المتشبثين بالفلسفة التجريبية، وربما كان هذا هو أحد الأسباب المهمة في إعجاب بيرس ووليم جيمس بهذا الرجل.

كانت تدور في هذا النادي المناقشات والمجادلات بين أعضائه، وقد حرص بيرس على أن يدون ما كانوا يتناقشون به خشية أن ينتهي الأمر إلى الحل دون أن يترك أي ذكرى مادية وراءه، "وقد حاولت -كما يقول بيرس- أن اكتب مقالاً عرضت فيه بعض الآراء التي كنت أحبذها دائماً تحت اسم البراجماتية، وقد نشرت هذه المقالات في عام 1878 في مجلة العلوم الشهرية الشعبية عدد يناير"(12-5).

نظرية بيرس في الاعتقاد:

تأثر (بيرس) بكتابات المفكر الإنجليزي (الكسندر باين Bain) وذلك فيما يتعلق بمفهوم الأخير للاعتقاد، فكلا المفهومين يشيران إلى ان الاعتقاد هو ذلك الشيء الذي يصبح على أساسه الإنسان مستعداً للفعل، وهذا ما دعا (بيرس) إلى ان يسمي (باين) جد البراجماتيين، لذلك يشير (مورفي) إلى عدة نقاط نستطيع من خلالها ان نفهم العلاقة بين نظرية (باين) عن الاعتقاد ونظرية (بيرس)، منها ان النظرية من جوانب عديدة يسهل فهمها مع نظرية (بيرس) في الإدراك ذلك ان (مورفي) يعد ان نظرية (باين) في الاعتقاد تقدم اساساً نفسياً لرفض (بيرس) للشك الديكارتي كون (باين) يعتقد ان الناس مؤمنون على نحو طبيعي والشك يحدث فقط بواسطة حوادث تمزق اعتقاداتنا وليس بواسطة الادعاء الظاهري، كذلك يشير (مورفي) إلى قرب مفهوم (بيرس) عن (الواقع) لمفهوم (باين) عنه فالهدف من البحث حول مفهوم الواقع معتمداً عند الاثنين على الموافقة الجماعية، كذلك فالادراك الصادق عند (بيرس) هو إدراكيمكننا دائماً إعادة توليده، والاعتقاد الصادق عند (باين) هو اعتقاد لا يمكن للتجربة ان تتجنبه. والادراك الكاذب عند (بيرس) هو إدراك يمكن رفضه، والاعتقاد الكاذب عند (باين) هو اعتقاد يمكن ابطاله[2] كذلك فإن "الاعتقاد بالنسبة لبيرس ونتيجة تاثره بنظرية (باين) هو عادات

---

1 المصدر نفسه، ص 178.

2 Morphy: Op.Cit, pp. 161-162.

متكيفة والاخفاق في تكييفها يفضي إلى الشك"[1] (ينظر الصفحات اللاحقة)، كذلك مثلما "يبحث (باين) في العلامات بين الظواهر النفسية وبين نظائرها في الدماغ والجهاز العصبي"[2] يبحث (بيرس) كذلك في علاقة فعل الاعتقاد بعمل الجهاز العصبي (ينظر الصفحات اللاحقة)، أما نقاط الاختلاف بين (بيرس) و(باين) فالاخير "رمى إلى اقامة علم النفس على مثال العلوم الطبيعية التجريبية"[3] أما (بيرس) وبطريقة مشابهة حاول اقامة الفلسفة على مثال العلوم الطبيعية التجريبية لكنه في الوقت نفسه رفض اقامة منطقة على أساس علم النفس أو معطيات علم النفس لأن علم النفس بحسب رأيه يترك المشكلة المنطقية من دون حل لأن (بيرس) كان يرى ضرورة التفرقة بشكل واضح بين التفكير العقلي وبين العلافات القائمة بين الحقائق التي يبدأ بها التفكير، وبين الحقائق التي يستدل عليها العقل أو يستنتجها[4]، إضافة إلى ان حالات الوعي كالإدراك والشعور والتفكير في علم النفس، هي افعال تتعلق بذات الفرد ولا يمكن لها بالتالي ان تخضع لأي تحديد موضوعي يقبل التعميم ويصح بالنسبة للغير، ولربما يكون هذا أحد الأسباب الرئيسة لرفض (بيرس) لعلم النفس لأنه يرفض مثل هذه النقطة، فهو يبحث عن التعميم وعما يصح للفرد وللغير فلا تكون هناك حقيقة واقعة إذا لم يكن هناك اتفاق جماعي.

1- مفهوم الاعتقاد:

يصور (بيرس) الاعتقاد بأنه "النغمة النصفية التي تختم جملة موسيقية في سمفونية حياتنا الفكرية"(397-5) هذه العبارة الأدبية تعطينا تصوراً بسيطاً لما يريده (بيرس) بمفهوم الاعتقاد، فالاعتقاد عنده هو التحول من فكر قلق إلى فكر مستقر وكأنه فعالية فحينما يقول انه نغمة فمعناه فكر وباستطاعة هذا الفكر ان يولد فكراً آخر، ذلك ان الاعتقاد ليس بمعنى الحكم الثابت، بل هو "الفكر حين يكون نقطة

1 المصدر نفسه، ص 163.
2 الموسوعة الفلسفية العربية، الجزء الثاني، القسم الأول، ص 275.
3 المصدر نفسه، ص 275.
4 إسلام، عزمي: دراسات في المنطق، ص 191.

توقف"(397-5) كالنغمة التي هي استمرار وتوقف في الوقت نفسه، فهو فكر يختم حالة فكرية معينة لإنتاج تصورات أو أفكار أخرى، وكأنه فعالية ثبات مؤقتة داخل الفعالية الحركية للفكر نفسه "فالاعتقاد هو عادة الذهن بفضلها تكون كل فكرة باعثاً على فكرة أخرى"(354-7) وهذه الأخيرة صورها (بيرس) بسمفونية الحياة الفكرة، وكأنه يصور لنا اثر ذلك الفعل (أي الاعتقاد) على حياتنا المقبلة أو في تفكيرنا المستقبلي. ومن الجدير بالذكر ان (بيرس) يحدد لنا ثلاث خواص من الاعتقاد:

الأولى: انه شيء نحن على وعي به.

الثانية: انه يهدئ الاضطراب الناشئ عن الشك.

الثالثة: بأنه يتضمن قاعدة للفعل في طبيعتنا أو بكلمة موجزة عادة Habit (397-5).

هذه الخواص الثلاث هي التي نستطيع من خلالها ان نكون فهماً متكاملاً عن معنى الاعتقاد، إلا ان (بيرس) قد اعطى أهمية كبيرة للخاصية الثالثة. فالخاصية الأولى لا تشمل فقط فعل الاعتقاد وإنما هناك أشياء كثيرة نحن على معرفة بها ويبدو ان (بيرس) تنبه على ذلك فتخلى عن هذا الشرط وذلك في مقالته ما البراجماتية فيقول بأن "الاعتقاد ليس صيغة لحظية للوعي انه عادة الذهن تستمر لوقت ما وغالباً دون وعي" (417-5).

يبدو ان (بيرس) هنا يناقض نفسه على الرغم من ان (هالمر) يحاول ان يعطي تبريراً لذلك فيقول "بإمكان المرء ان يعتقد ان (بيرس) كان يريد ان يقول بأن الشخص الذي لديه اعتقاد هو شخص يعي الحقيقة بواسطة الاستبطان وهو يمتلك اعتقاداً"[1] وهذا برءيناتبرير غير منطقي، لأن المرء باستطاعته ان يعتقد خارج الاستبطان، إن (بيرس) نفسه يرفض المعرفة الاستبطانيةولذلك فالباحث يتفق مع رأي (آير) "في ان هذا التعريف يبدو اقل فائدة حينما نحاول تعريف الاعتقاد في ضوء الشك. إذ كيف يمكن تصنيف الشك بهذا الصدد ما عدا في حالة كون الفرد غير عارف بما يعتقده"[2] إلا ان الباحث لا يتفق مع (آير) في القول عن الخاصية الثانية من

1 Hjalmer: Op.Cit. p. 57.

2 Ayer: Op.Cit. p. 40.

خواص الاعتقاد "انها سميت خاصية من خواص الاعتقاد عندما يسكن هياج الشك، إذ من الممكن تحقيق هذه الحالة من خلال طرق أخرى مثل استخدام العقاقير"[1] ذلك ان هذا القول يبدو عليه عدم الدقة لأن الاعتقاد هو حالة اتخاذ حكم، به ننهي كل شك ولا تعود حالة الشك إلا بعد مدة حينما يتبين ان هذا الاعتقاد خاطئ ومن ثم تبدأ حالة شك جديدة تنتهي إلى الابد بمجرد الوصول إلى اعتقاد صادق، واحتمالية تكرر الاعتقاد هو الذي حدا بـ (بيرس) إلى القول ان الاعتقاد يهدئ الشك و لم يقل بأنه ينهي الشك، لكن في حالة الوصول إلى الاعتقاد الصادق فلا بد من ان ينتهي الشك، فإذن تبني اعتقاد ما غالباً ما ينهي الشك. هذا بالإضافة إلى ان استخدام العقاقير مثلاً لا ينهي الشك ولا يهدئه، بل هذا العمل يوفر حالة استرخاء للاعصاب وقتية تنسينا فعل الشك وحالما يزول مفعول هذه العقاقير تعود الحال على ما كانت عليه، كذلك فإن استخدام العقاقير أو أي طرق أخرى غير البحث ومن ثم محاولة ترسيخ الرأي يمكن ان يعد هروباً وليس حلاً، بقي لنا الخاصية الثالثة وهي التي يركز عليها (بيرس) في نظريته في الاعتقاد، فلما كان الاعتقاد هو الاستعداد أو الميل لإنجاز فعل فلا بد ان تكون هناك قاعدة لأنشاء هذا الفعل، أي يجب ان تكون بين احساساتنا أو في وعينا وحدة تتضمن الإشارة إلى الطريقة التي يجب ان نسلك أو نتصرف بها في مناسبة أو حالة معينة وهذه الطريقة أو القاعدة هي ما اسماه (بيرس) بـ (العادة) "فجوهر الاعتقاد هو انشاء عادة" (398-5) و"وظيفة الفكر هي إنتاج عادات الفعل"(400-5) وما دام جوهر الاعتقاد ووظيفة الفكر هي انشاء أو إعادة، إذن فمعنى الفكر يتحدد من خلال العادة التي تنشأ عنه، وما دام معنى الاعتقاد لا يعني سوى العادات التي تنشأ عنه، إذن فـ "مهما كان الشيء الذي يتصل بالتفكير إذا كان غير متلائم مع اغراضه، فانه شيء مضاف إليه لا جزء منه، لذلك فماهية عادة من العادات تتوقف على الطريقة التي تقود بها إلى الفعل ليس فقط ظروف كتلك التي من المتوقع ان تنشأ، لكن في ظروف كتلك التي يمكن ان تقع مهما كانت بعيدة الاحتمال"(400-5). أما كيف تدفعنا العادات للفعل فيرى (بيرس) "ان كل غرض من اغراض الفعل يرمي إلى إنتاج نتيجة ملموسة أو محسوسة"(400-5) "فالاختلاف بين العبارة (أ يعتقد بـ ب) من جهة أولى، والعبارتين (أ يشك

---

1 المصدر نفسه، ص 40.

بـــ ب) و(أيجهل ب) من جهة أخرى هو في ان أ في الحالة الأولى لديه عادة معينـــة فيتقرب لها في الحالة الأخيرة، واخيراً فإن الاختلاف بين (أ يشك بـــ ب) و(أ يجهل ب) هو ان حالة ذهن أ في الحالة الأولى غير سارة في حين انها ليســـت كـــذلك في الحالة الأخيرة، أي الافتقار إلى عادة"[1]، لكن قد يعترض معترض انـــه قـــد يعتقـــد شخصان بالمسائل نفسها ومع ذلك يميلان إلى التصرف بشكل مختلف والباحث يتفق مع (اير) في "ان الاعتراض لا يمكن التغلب عليه إلا بتقديم فكرة النفعيـــة وتركيبـــها بطريقة يمكن فيها القول عن فعل ما بأنه مفيد لشخص أ ضمن ظـــروف معينـــة إذا وفقط إذا ساعد هذا الشخص على تحقيق الغرض أو مجموعة الأغراض التي يســـعى إليها، وبذلك يكون تفسير العبارة كما يأتي: ان (أ يعتقد بـــ ب) هي مماثلة لعبـــارة ان أ ميال للتصرف بطريقة مفيدة لـــه إذا ب وبطريقـــة مفيـــدة إذا لم ب"[2]، إذ ان الشخصين قد يمتلكان الاعتقاد نفسه لكنهما قد يختلفان في سلوكهما، وشخصـــين يمتلكان اعتقادات متعارضة لكنهم يسلكان السلوك نفسه، ذلك يعود إلى الاختلاف في رغباتهما، كذلك إلى الاختلاف في شخصيتهما وهذا مرتبط كله في البحث عـــن النتيجة الملموسة، كذلك لا بد من الإشارة إلى ان العادة عند (بيرس) هي من نـــوع العادة الشرطية، أي انك إذا فعلت كذا فإنك ستحصل على كذا، لـــذلك ينبغـــي التأكيد على ان الاعتقاد عند (بيرس) "هو ترابط عـــاداتي للافكـــار"(359-7) أي تحكمه العادة ويرى (بيرس) نتيجة لذلك ان العادة تدخل في كل ما يشكل الاعتقـــاد فأنا اعتقد بأن الزرنيخ سام، ودائماً اعتقد بهذا، فهذا لا يعني اني كنت دائماً امتلـــك فكرة عن الزرنيخ، بل فقط انه في مناسبة معينة في التفكير بتناوله، فإن فكرة الســـم وكل الأفكار الأخرى التي تحدثها هذه الفكرة (أي فكرة ان الزرنيخ سام) تبـــزغ في ذهني، يلغي هذا كله فعل الاعصاب التي تزيح القدح من شفتي، وهذا هو ما سمـــاه (بيرس) بالترابط العاداتي للافكار. فعند التفكير بالسم تـــبرز مناســـبة تناولـــه أولا والاعتقاد بأنه شيء يجب تفاديه ثانياً، وفعل الاعصاب ثالثاً، وعلى وفق هذا الاعتقاد ينبني اعتقاد ان الزرنيخ سام "فالاعتقاد الذي لا يعمل على وفقه يمكـــن ان يكـــون اعتقاداً"(356-7) أي ان المعتقد هو الذي يحدد لنا سلوكنا.

1 Hjalmer: Op.Cit. p. 62.
2 Ayer: Op.Cit. p. 43.

وفي جميع هذه المجادلات فان معظم الفلاسفة المعاصرين يمكن ان يكونوا ديكارتيين (268-264-5) لأنها جميعها تتطلب منا الوعي الذاتي والاعتماد على فكرة أو مبدأ واحد يحكم الاستنتاج، يترتب على ذلك بناء هرم فكري مقام على أساس هش هو تلك المسلمة التي جاءت من خيال العقل ومما يسميه (بيرس) خداع الذات كما فعل (ديكارت).

نظرية بيرس في المعنى:

تهدف نظرية (بيرس) في المعنى إلى إعطائنا بالدرجة الأولى التقييم الأفضل لكل الأفكار غير الواضحة، كذلك تساعدنا على جعل الأفكار المتميزة واضحة ولذلك يمكن عد براجماتية (بيرس) خطوة لإنجاز المشروع الديكارتي لجعل الأفكار واضحة ومتميزة، وقد عرف (بيرس) الفكرة الواضحة من انها "الفكرة التي تفهم تماماً، بحيث يتم الإقرار بها بغض النظر عن كل ما تلقاه، كما سوف لن يكون هناك مجال للخطأ حولها، أما إذا أخفقت في الوصول إلى هذا الوضوح فيقال عندئذ انها مبهمة"(389-5) أما الفكرة المتميزة فيعرفها (بيرس) بأنها "الفكرة التي لا تتضمن شيئاً غير واضح"(390-5) لذلك وضع (بيرس) نقطتين يحدد بهما طريقة الوصول إلى الوضوح والتميز قبل ان يضع مبدأه البراجماتي الذي من الممكن ان يعد النقطة الثالثة والأخيرة، والنقطتين الأوليتين قد جاءتا على التوالي الأولى وهي "التآلف مع الفكرة" وقد أشار (بيرس) ان "الوضوح لا يعني سوى التآلف مع الفكرة"(390-5) وهذه النقطة قال بها ديكارت وتخلى عنها فيما بعد وسنرى هذا لاحقاً وسنوضحه في نقد (بيرس) للوضوح الديكارتي.

أما الثانية: وهي إعطاء تعريف دقيق لكل فكرة وكلمة "فالفكرة تفهم بشكل متميز عندما تستطيع ان تقدم لها تعريفاً دقيقاً وبصورة مجردة"(390-5) وقد جاءت هذه النقطة محققة للشرط الذي أراده لايبنتز في الوصول إلى الوضوح والتميز.

نقد بيرس للوضوح والتميز الديكارتيين:

يرى (بيرس) ان سماح ديكارت بالتشكك ونبذ أسلوب المدرسيين في النظر إلى السلطة وعدها محور الحقيقة المطلقة، لا يختلف كثيراً عن منهجه في اتخاذه من

الذهن البشري القاعدة والبناء لانه لم يفعل شيئاً سوى انتقاله من طريقة السلطة إلى الطريقة القبلية (واللتان وضحتا في المبحث السابق من هذا الفصل) إلا ان قاعدة الشك الديكارتي لم تقم إلا على أساس قاعدته الأولى في كتاب (مقال في المنهج 1637) التي تنص على "ألا اقبل شيئاً ما على انه حقيقة، ما لم اعرف يقيناً انه كذلك، بمعنى ان أتجنب بعناية التهور، والسبق إلى الحكم قبل النظر وألا ادخل في أحكامي إلا ما يتمثل أمام عقلي في جلاء وتميز بحيث لا يكون لدي أي مجال لوضعه موضع الشك"[1] وتسمى هذه القاعدة بقاعدة البداهة واليقين ويحاول ديكارت من خلال قاعدته هذه ان يؤكد الدقة في الحكم والبدء بالأفكار البسيطة والواضحة والتي من الممكن ان يقبلها العقل لاسيما وان ديكارت قد وصل إلى نتيجة مفادها ان "العقل هو احسن الأشياء توزعاً بين الناس بالتساوي"[2] لذلك لا يبقى سوى ان نوجه هذا العقل ببعض القواعد، وقاعدة البداهة تعطينا السبيل الأول وهو الانطلاق من الأفكار البسيطة لأنها هي التي تمتلك الوضوح أو الجلاء والتميز لذلك ترانا نعرف الحقيقة بنوع من الغريزة التي توجد فينا "كوننا بشر وهذه الغريزة العقلية هي النور الفطري" أو "الحدس العقلي" (لذلك يقول ديكارت عنها) "الحقيقة فكرة بلغت من الوضوح الفائق مبلغاً جعل من المحال ان تغفلها... ولمن لا يستطيع ايراد تعريف منطقي ينبني على بيان كنهها واحسب ان ذلك هو حال أشياء كثيرة أخرى هي شديدة البساطة وتعرفها من دون تكلف كالشكل والحجم والحركة، والزمان والمكان وما إليها بحيث ان من أراد تعريفها شوشها واختلط الأمر عليه"، لذلك فالفكرة البسيطة هي الفكرة الواضحة لأنها لا تمتلك التعقيد ومن الممكن لأي عقل الوصول إليها لذلك يقول ديكارت "اعني بالفكرة الواضحة الفكرة الخالصة المتجلية" أما المتميزة فيقول ديكارت "اعني بالمتميزة الفكرة التي بلغ وضوحها واختلافها عن كل ما عداها لأنها لا تحوي في ذاتها إلا ما يبدو بجلاء لمن ينظر فيها كما ينبغي" وعكس التميز الالتباس ويكون في الفكرة التباس بقدر ما يكون الإدراك الواضح لمضمونها مختلطاً بأفكار أخرى لم تدرك إلا

1 ديكارت، رينيه: مقال في المنهج، ترجمة: محمد محمود الخضري، دار الكتاب العربي، القاهرة، ط2، 1968، ص 95-96 وص 130-131.

2 المصدر نفسه، ص 109.

بغموض، ومن الجدير بالذكر ان المعرفة لا يمكن ان تكون متميزة من دون ان تكون واضحة حسب رأي ديكارت لكن "مثلاً إذا احس شخص ألماً موجعاً فالمعرفة لديه عن هذا الألم تكون واضحة ولكنها ليست دائماً متميزة فهو لا يدرك بوضوح الشعور أو الفكرة الغامضة في نفسه"[1] هذا الاعتراض أجاب عنه لايبنتز وهذا ما سنعرفه لاحقاً. وقد وصل ديكارت إلى مبدئه المشهور "أنا كائن أنا موجود"[2] بمعنى أنا أفكر أنا موجود، والذي اعتبره فكرة واضحة ومتميزة لا يمكن الوصول إلى تضليله للاعتقاد بها حتى وان كان هناك مضللاً يحاول تضليله لذلك يقول إذا وجد ذلك المضلل "فانه عاجز عن ان يجعلني لا شيء ما دمت أفكر انني شيء"[3]، وهذه النتيجة أوصلت ديكارت إلى انه لا يمكن للإنسان ان يشك في شكه وانها من الوضوح والبداهة بحيث لا يرقى إليها الشك، وهي فعلاً نتيجة حقيقية من الممكن ان نتوصل إليها أنا وأنت والآخرون واعتقادنا بها هو الذي يؤكد وجودها لكن هذا الشك العبقري (بتعبير بيرس) هو شك غير حقيقي لأنه نفى وجود أشياء نعرفها وقد تآلفنا مع وجودها بحيث لا يرقى شك على انها غير موجودة، وقد أشار ديكارت إلى ذلك الاعتراض الذي قال به (بيرس) لكنه تخلى عنه فيما بعد حيث قال "انني ليس بمنكر الآن ان هذه المعاني ترددت في نفسي"[4] لكن هناك امراً أراد ان يؤكده ديكارت والذي اهتم به (بيرس) فيما بعد وهذا الأمر هو التآلف حيث يقول ديكارت عن أمر تلاقي هذه المعاني في نفسه "ربما انني ألفت التصديق به فقد حسبتني أدركه بوضوح تام في حين انني لم أدركه إطلاقا"[5] ورداً على ديكارت، يرى (بيرس) انه نظراً لأن جميع الأفكار هي أفكار حقيقية لذلك فإن ديكارت كان مدفوعاً إلى ملاحظة انها لا بد ان تكون واضحة و لم يكن ديكارت موفقاً في هذا التمييز الذي وضعه للأفكار الواضحة لذلك يرى (بيرس) "ان الفكرة الواضحة والفكرة التي تبدو واضحة هو فرق لم يتوصل إليه ديكارت

---

1 أمين، عثمان: ديكارت، القاهرة، ط5، 1965، ص 100-101.

2 ديكارت، رينيه: التأملات، ترجمة: يوسف الحاج، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط3، 1982، ص 71.

3 المصدر نفسه، ص 71.

4 المصدر نفسه، ص 104.

5 امين، عثمان: ديكارت، ص 101-102.

لذلك فإن ديكارت عندما وجد أناساً يتسمون بالوضوح والإيجابية ولــديهم أراء معاكسة لآرائه حول مبادئ أساسية لذلك فقد كان مدفوعاً اكثر إلى القول بأنها لا بد ان تكون متميزة أيضا"(5-391).

ومن هنا يبدو ان (بيرس) لم يكن موافقاً على ذلك التمييــز الــذي وضــعه ديكارت بين الأفكار الواضحة والأفكار المتميزة، بل يرى (بيرس) ان ديكارت لم يضع ذلك التمييز إلا محاولة منه للرد على خصومه، ويمكن عد هذا التمييز اعتباطياً لدى ديكارت اضطره إلى ذلك انطلاقاً من قاعدة الاستبطان الذاتي الــتي وضــعها والتي بدت له وكأنها الشيء الوحيد الذي يمتلك الوضوح والتميز والشيء الوحيد الذي يبرر اعتقاده بوجوده هو وشكه بوجود الموجودات الأخرى والتي انطلق منها للاعتقاد بوجود الله ومن ثم تبرير عجزه عن تفسير بعض الأشياء الغامضة بالاعتماد على وجود الله والقول ان الله خلقها هكذا. لهذه الأسباب وجد (بيرس) ان لايبنتز هو الذي طور هذا الاتجاه (أي معرفة الأفكار الواضــحة والمتميــزة)[1] في فلســفة ديكارت.

المبدأ البراجماتي: درجة ثالثة من دراجات الوضوح وضعها (بيرس) محاولة منه لحل النــزاعات الناشئة بين الفلاسفة حول موضوعات أو حول قضايا معينــة لم يبت بحلها لحد الآن والتي كل جانب فيها يرمي إلى البرهنة على خطــأ الجانــب الآخر ولأن النــزاعات (برأي بيرس) "قد تكون حول اغراض متقاطعة فهي إما ان تربط المعاني المختلفة للكلمات أو ان جانباً واحداً أو آخر أو كلاهمــا يســتعمل الكلمة نفسها دون أي معنى محدد متفق عليه"(6-5) لذلك فإن (بيرس) لاحظ انه لا بد من وجود منهج لتأكيد المعنى الحقيقي لأي مفهوم أو مبدأ أو مصطلح أو أي علامة أخرى، فحسبما يرى (بيرس) ان موضوع العلامة هو شيء ومعناها شــيء آخر، إذ ان موضوعها هو ذلك الشيء مهما كان غير محدد والذي ستنطبق عليــه العلامة، ومعناها هو تلك الفكرة التي تلحق العلامة بموضوعها، كيفما كان عــن

---

1 Leibbniz. W. Qottfried.: Philosophical paperd and letters, Edited by Leroy EiloemkerThe University of Chicago, Press. U.S.A, 1956, Vol. I, p. 741 & encyclopedia of Britanicain U.S.A. 1970, Vol. 13. p. 916. also see: AcriticalExyposition of the philosophy of Leibniz, Edited by Bertrand Russell, London, 1967, pp. 167-168.

طريق الافتراض أو التعليق أو كزعم فقط، هذا التمييز بين العلامة وموضوعها ومعناها استدعى (بيرس) إلى ان يوضح لنا ان "المعنى الأصلي للعلامة لا يمكن ان يكون فكرة للعلامة لأن هذه العلامة ينبغي ان يكون لها بذاقا المعنى الذي سيصبح بذلك المعنى للعلامة الأصلية (وبذلك يستنتج بيرس) ان المعنى الشامل لأي علامة إما أن يتشكل من فكرة ذات هيمنة على الشعور أو بصورة مهيمنة على الفعل أو التي يقوم عليها ذلك الفعل"(7-5) غير ان (بيرس) لم يرد من منهجه ان يعطي كل الأشياء معانيها ولكنه لاحظ انه "لن يكون للمفهوم احاطة وشمولاً منطقياً ما لم يمتلك معنى"(7-5) وإذا اردنا ان نحقق هذا الشرط لا بد ان نكون على معرفة بحيثيات العلامة من حيث هي علامة، وموضوعها ومن ثم مؤولها "فإذا قلنا نابليون كان شخصية كسولة فلا بد لنا من ان نحدد معرفتنا عن الشخص أولاً (الذي هو العلامة) ومن ثم يجب ان نمتلك خبرة متوازية عن معنى الصفة المحمولة وهي الكسل (أي موضوع العلامة) أما معرفة العلامة أو مؤولتها فإن المعنى هنا يرتبط بالملاحظة الملازمة أو المعرفة السابقة بما تشير إليه العلامة، فلنفهم معنى الجنون مثلاً، فإن على المرء ان يعرف بأن الناس يكونون في بعض الاحيان في حالة غريبة، وهنا لا بد ان يكون للمرء قد شاهد حالة جنون من قبل أو سمع عنها بحيث يكون قد بنى تصوراً كافياً عنها حتى يستطيع ان يضع تأويلاً للحالة التي أمامه، كذلك على المرء ان يعرف جميع التوابع التي تمثلها العلامة، ارتباطاقا أو علاقاقا مثلاً، هذا سيشكل قوة اضافية إلى المفسرة أو المؤولة (180-179-178-8).

هنا لا بد لنا من الإشارة إلى ان (بيرس) يحدد ثلاث نقاط لتحديد معنى الكلمة فيقول "ان الكلمة لكون لها معنى طالما كنا قادرين على الاستفادة منها في الاتصال بمعرفتنا مع الآخرين وفي الحصول على المعرفة التي يسعى لإيصالها إلينا، وهذه النقطة تعتبر أوطأ درجة من درجات المعنى لكن من الممكن ان يكون معنى الكلمة هو المجموع الكلي لجميع التخمينات الشرطية التي يقصد الشخص الذي يستعملها ان يجعل نفسه مسؤولاً عنها أو يقصد إنكار ذلك وهذا القصد الواعي أو شبه الواعي في استخدام الكلمة هو النقطة الثانية من المعنى أما النقطة الثالثة فإلى جانب الآثار غير المرئية التي يجلبها تقبل الكلمة، والتي هي ليست اثار المعرفة بل هي ثورات المجتمع، ولا يمكن للمرء ان يتوقع القوة التي تشتمل عليها الكلمة أو

العبارة بحيث تغير حقيقة العالم، وان مجموع الآثار يمثل الدرجة الثالثة من المعنى" (8-176).

وعلى الرغم من ان (بيرس) يعرض لهذه الأنواع الثلاثة إلا انه يهتم بشكل كبير بالنوع الثالث (الآثار والنتائج) والذي أشرنا له سابقاً وهو الأساس الذي اعتمد عليه البراجماتيون فيما بعد في طرح أفكارهم وقد سماه (بيرس) (المبدأ Maxim)، أما نصه فهو" لنأخذ بنظر الاعتبار الآثار التي نتصور ان يكون لها نتائج عملية يمتلكها التصور الذي نفهمه، عندئذ يكون مفهومنا لهذه الآثار هو كل مفهومنا عن الموضوع"(402-5). وقد جاء (بيرس) بهذا المبدأ حلاً للصراعات بين الفلاسفة (كما ذكرنا سابقاً) وكذلك تقديراً لقيمة العملي في مقابل ما هو نظري، كذلك للتركيز على ان غاية كل بحث هو الوصول إلى النتائج وليس إلى أي شيء، فقيمة كل اعتقاد هو قدرته على تغيير سلوكنا ومن ثم بناء عمل ما على أساس ذلك الاعتقاد، وما دام جوهر الاعتقاد هو إنشاء عادة ونتيجة لاختلاف أساليب الفعل التي تؤدي إلى ظهور ذلك الاعتقاد، تنشأ تلك الصراعات والاختلافات غير الحقيقية والتي تشبه إلى حد كبير تلك الاختلافات التي تنشأ من الاعتقاد بالمسائل الحقيقية، حيث يرى (بيرس) ان أصحاب الصراعات غير الحقيقية يتولد لديهم الاختلاف لمجرد الاختلاف في أسلوب الشعور المنتج لقاعدة الفعل أو -العادة- على الرغم من ان ذلك الاختلاف لا يولد اعتقادات مختلفة، لكن يسود بينهم الاختلاف على انها اعتقادات مختلفة، إضافة إلى هذه النقطة هناك نقطة أخرى يذكرها (بيرس) لنا لا تقل أهمية عن سابقتها، فأحياناً نحسب الإحساس الناشئ عن غموض تفكيرنا صفة للشيء الذي نفكر فيه، فبدلاً من ان ندرك ان الغموض شيء ذاتي محض يخيل لنا اننا نرى صفة من صفات الشيء لا بد ان تكون غامضة ولو قدم لنا مفهومنا فيما بعد بشكل واضح لما تعرفنا عليه وذلك لانعدام الشعور بالعجز عن فهمه، لذلك يعد (بيرس) "ان خداع آخر من هذا النوع هو الاعتقاد خطأً بأن فرقاً بسيطاً في التركيب النحوي لعبارتين هو فرق بين الفكرتين اللتين تعبران عنهما"(398-5) وهذه الصراعات التي تحصل بين الفلاسفة حول مثل هذه الأشكال يعدها (بيرس) شكلاً من أشكال الوهم فمعنى الشيء ليس سوى العادات التي يتضمنها والتي بدورها تؤدي إلى سلوك، فالفرق هو فرق في التطبيق ليس الا

وليس في الطرق المؤدية إلى ذلك التطبيق وهذا ما أكده (بيرس) في مقياسه الثالث للوضوح، ويضرب لنا (بيرس) مثالاً عن النبيذ المستخدم في القربان المقدس، فهذا النبيذ وفقاً لأحد التأويل رمز لدم المسيح ولكنه في تأويل آخر هو دم المسيح. هنا، لا بد ان نأتي إلى الآثار التي تترتب من التأويليين والنتيجة التي سوف نصل إليها هي انه لا يمكن ان يكون لدينا مفهوم للخمر سوى ما يمكن ان يدخل في اعتقاد، أما ان الخمر هذا أو ذاك أو أي شيء آخر هو خمر أو ان الخمر يملك بعض الخواص الأخرى، والنتيجة هي "ان نسلك إزاء الأشياء التي نعتقد الها خمر وفق الصفات التي نعتقد ان الخمر يمتلكها... ولا بد ان يكون شيء له بعض التأثيرات المباشرة وغير المباشرة في حواسنا، وان الكلام عن شيء له خصائص الخمر الملموسة مع انه في الحقيقة دم هو كلام هراء خالٍ من المعنى"(401-5). ويصل بنا (بيرس) عبر هذا المثال إلى مهمة تتطابق وما أرادَ تحقيقه ضمن إطار مبدأه البراجماتي وهي "ان فكرتنا عن شيء هي فكرتنا عن آثاره المحسوسة"(401-5) وفي مقالته (How to make ourideas clear) التي يطرح فيها مبدأه البراجماتي يستطرد (بيرس) في وضع الأمثلة، يتكلم عن مفهوم الصلب واللين، فالصلب لا يمكن خدشه بكثير من المواد، ومفهوم هذه الصفة لا يكتمل إلا إذا وضع الشيء الصلب موضع الاختبار لذلك يقول "افرض ان ماسة يمكن ان تتبلور ضمن وسادة من القطن الطري والها تبقى فيها حتى تحترق في النهاية، فهل يكون من الخطأ القول ان تلك الماسة لينة؟"(403-5) لهذا السبب يخول (بيرس) لنفسه القول عبر هذا المثال ان كل الأجسام الصلبة تبقى لينة تماماً حتى تتعرض للمس أو الخدش، فهذا السلوك الظاهري وقت التجريب هو الذي يؤكد ان المادة صلبة أو لينة وليس سواه، لكن (بيرس) يرى ان الناس من الممكن ان يتفقوا على مثل هذه الكلمات لكن هؤلاء الناس أنفسهم كثيراً ما لا يتفقوا على معنى كلمات مثل حرية الإرادة والقدرة كاتفاقهم على كلمة صلابة، والجواب عند (بيرس) "ان المعنى يتحدد حين يتحدد نوع السلوك المترتب على امثال هذه الكلمات، وما دمنا لم نحدد بعد مثل هذا السلوك بالنسبة للكلمة من الكلمات فستظل بلا معنى"[1] لذلك فلا يمكن ان نحصل على معنى

1 محمود، زكي نجيب: حياة الفكر في العالم الجديد، ص 125.

الكلمة إلا بعد إدراج الحقائق التي تنطبق عليها فمعنى العبارة التي تقول بأني لم يكن باستطاعتي مقاومة الإغراء هو أما اني لم أقاومه أو اني لم أحاول القيام بذلك ولكن نظراً لأني في الحقيقة لم أحاول مقاومته فإن كلتا هاتين العبارتين صحيحتان، إلا انهما متناقضتان من الناحية الصورية، ولذلك يعد (بيرس) ان مثل هذه المشكلة ليست مشكلة حقيقية وما يعوز مثل هذه القضية (الآنفة الذكر) هي مسألة ترتيب الحقائق ليس إلا "فعند ترتيب الحقائق يظهر ان الإغراء عندما يسمح له بممارسة تأثيره إذا كان له بعض القوة، سوف يفعل فعله مهما قاومت، إذن لا اعتراض على التناقض إذا وجد فيما يمكن ان ينشأ عن فرضية خاطئة"(403-5) فالأجوبة على المشكلات تكون على شكل جمل مفيدة والجمل تتكون من كلمات، فإذا ما بينا متى تكون الكلمات والجمل ذات معنى ومتى لا تكون فقد استطعنا أن نحدد طبيعة المشكلات صادقة أم كاذبة، فمعنى الجملة أو الكلمة هو نتائجها الملموسة وان تكون عامة ويشهد بصدقها الجميع وهذا ينطبق على مثل الكلمات السابقة (حرية الإرادة والقدر والديمقراطية... وغيرها).

السيموطيقا: نظرية العلامات:

تعد نظرية (بيرس) في السيمياء أحد أهم مجالات البحث الفلسفي عند (بيرس)، بل تشكل أحد الأجزاء الرئيسة في فلسفته، وهي مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بنظريته البراجماتية في المعنى. وهذا ما سيتوضح في مبحثنا الحالي عندما نعرض فيه للمفهوم الذي أراده (بيرس) للسيمياء.

وضع (بيرس) صياغته الأولى لنظريته في العلامات في عام (1867-1868)، وبعد ذلك بعشرة أعوام طور مذهبه البراجماتي، أي في عامي (1877-1878)، وقد تطورت لذلك نظريته في العلامات. نافس (بيرس) في مجال البحث السيميائي عالم لغة سويسري يدعى (دي سوسير)[1]، حيث أشار إلى موضوع العلامة في الدرس الثاني من

---

1 فردينان دي سوسير (1857-1913)، أحد اشهر مؤسسي علم الإشارة ورائد البنيوية، ولد في جنيف، درس في جامعات جنيف ولايبزك وبرلين، حصل على درجة الدكتوراه من لايبزك عام 1880.

دروس علم اللغة العام[1] عامي (1908-1909)، وهذا يؤكد أسبقية (بيرس) على (سوسير)[2]. وقد اختلف (بيرس) عن الأخير في تعريفات العلامة، فهي عند (بيرس) ثلاثية، بينما هي عند (سوسير) ثنائية، دال ومدلول. أما تعريف (سوسير) للعلامة فهو تعريف نفساني[3]، على العكس من (بيرس) الذي هاجم النزعة النفسانية، وحاول ان يستبعد أي مفهوم ممكن ان يصبغ كلمة من الكلمات. من جانب آخر، ان نظرية (بيرس) في العلامات هي قواعد تأملية تدخل في مجال المنطق أو الفلسفة، بينما هي عند (سوسير) قواعد في علم اللغة ولا تدخل في إطار الفلسفة، لأن (سوسير) أصلاً عالم لغة، فمفهوم (بيرس) للعلامة يرتبط بتصوره أو بمنهجه البراجماتي، فهو (أي بيرس) يسأل "عما هي العلامة، فبدأ العلامة هي ما تنتجه وما تنتجه هو دلالتها"[4]، هذا بالإضافة إلى ان سيمياء (بيرس) لا تختلف غايتها عن براجماتيته التي هي "منهج للتحقق من معاني الكلمات الصعبة والتصورات المجردة"(464-5)[5] وهذا ما سيبدو واضحاً حينما نعرض لمفهوم السيمياء عند (بيرس) لاحقاً.

1- السيمياء: الأصل والمعنى:

إن البحث في اللغة أو في دلالة الكلمة لم يكن مبحثاً جديداً، فقد بحثت فيه الرواقية، وسبقهم في ذلك أفلاطون وأرسطو، فالأول (أفلاطون) يعد من أوائل

---

1 علم اللغة العام هو مجموعة من المحاضرات جمعها اثنان من طلبته هما شارل بالي وألبرت سيكاهي، ظهرت الطبعة الأولى منه عام 1916، والطبعة الثانية عام 1922، وهذا السبب هو الذي جعل شهرة (سوسير) في هذا المجال أسبق من (بيرس) الذي طبعت مجموعة الأوراق الكاملة له كما أشرنا في المقدمة عامي (1931-1935)، ترجم كتاب (سوسير) هذا عام (1985) على يد الدكتور (يوئيل يوسف عزيز)، وطبع في دار آفاق عربية، بغداد.

2 لودال، جيرار: بيرس او سوسير، بحث مأخوذ من كتاب (Theorie of du signe)، ترجمة: عبد الرحمن بو علي، مجلة العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد الثالث، 1988، ص 115.

3 الإشارة او العلامة عند (سوسير) ترتبط بين الفكرة والصورة الصوتية وليس بين الشيء والتسمية، ولا يقصد بالصورة الصوتية الناحية الفيزيائية للصوت، بل الصورة السيكولوجية للصوت، أي الانطباع والأثر الذي تتركه في الحواس. راجع كتاب (سوسير) السابق، ص 84، الفصل الأول، طبيعة الإشارة اللغوية.

4 لودال، جيرار: بيرس او سوسير، ص 116.

5 see: Gallie: Peirce and Pragmatism, p. 109

المفكرين الجادين في البحث الإشاري أو العلاماتي، خاصة في الحوار الذي يحمل عنوان (Qratyle) وهو جدال بين هرموجين وكراتيل، فالأول يرى أن اللغة هي نتيجة اتفاق بين الناس حول تسمية الأشياء، وهي في نظره (موضوعة) بمعنى أن أي إنسان يمكن أن يعطي الأشياء الاسم الذي يشاء، في حين يرى كراتيل العكس تماماً، فالاسم بالنسبة إليه يتطابق بشكل طبيعي مع الشيء المسمى، والأسماء تمتلك حقيقة داخلية ضرورية. وقد اخذ أفلاطون موقفاً وسطاً بين الاثنين في قوله ان الاسم هو "أداة لفصل الواقع" أي لتقسيمه إلى فئات، وإننا لا نستعمل الكلمات اعتباطاً أو على سجيتها، بل ضمن حدود تفرضها علينا قواعد اللغة من جهة، وطبيعة الشيء المسمى من جهة أخرى. وقد وضح فكرتين أساسيتين، أولا: من الأفضل استعمال الإشارات اللغوية التي تحمل علاقة ما مع الواقع الذي تدل عليه، ثانياً: يخضع استعمال الإشارة اللغوية لنظام يفرضه المشرع أو الذي يضع الأسماء على المتكلم بواسطة قواعد صوتية وصرفية ونحوية، ومن ذلك نرى ان أفلاطون يرى ان اللغة مرآة تعكس الصورة الذهنية التي يأخذها الإنسان عن الواقع.

أما أرسطو فيؤكد ان الأصوات اللغوية هي رموز لحالات نفسية، أو الكلمات المكتوبة رموز للكلمات الصوتية، وكما ان الكتابة ليست واحدة عند البشر، كذلك الكلمات المنطوقة ليست واحدة، على الرغم من ان الحالات النفسية التي تعبر عنها هذه الإشارات المباشرة هي نفسها عند الجميع، كما ان الأشياء التي تصورها هذه الحالات النفسية هي نفسها في جميع الحالات.

يتكلم هنا أرسطو أولا عن الرموز ويعد الكلمة حالة خاصة منها. ثانياً تحدد الإشارة بعلاقة ذات ابعاد ثلاثة: الصوت، الشيء، والحالة النفسية التي تتوسط بينهما ثالثاً وتقع الحالة النفسية في زمن المتكلم ولا يمكن ان تكون حالة فردية أو شخصية، فهي متشابهة عند جميع البشر. تتسم بالتالي بطبيعة اجتماعية اكثر مما هي فردية، ومن الجدير بالذكر ان أرسطو يميز بين ثلاث علاقات:

أ. علاقة لغوية بين الصوت والمعنى، أو بين شكل الكلمة ومحتواها.

ب. علاقة انطولوجية بين الاسم والمسمى - بين الكلمة والشيء الذي تدل عليه.

ج. علاقة منطقية بين الفاعل والمسند (المحمول)، أي بين الشيء الذي تمثله الكلمة وبين ما يقال عنه في الجملة أو القضية[1].

من هذا العرض الموجز لأفكار أفلاطون وارسطو في المبحث الدلالي أو الإشاري تتضح لنا الأهمية التي أعطاها هذان الفيلسوفان لهذا النوع من البحث على الرغم من المحاولات التي سبقتهم سواء في الفلسفة اليونانية أو في أفكار الشرق القديم. وقد كان هذا التوضيح يتعلق بتوضيح أصول البحث الإشاري في التاريخ الفلسفي، أما الأصل اللغوي لكلمة سيمياء، فإنه ارتبط كما يشير (ايكو)[2] بلفظتي Semion وTekmerion، وغالباً ما تترجمان إلى العلامة أو المؤشر أو العرض وما إلى ذلك مما يظهر في طب ابقراط، وذلك عند الإشارة إلى الحقائق الطبيعية[3]. وقد وضع (بيرس) لفظة السيموطيقا المشتقة من لفظة Semiotike "التي وضعها جالينوس ليعني بها علم الأعراض في الطب"[4]، أي ما يبدو لنا من علامات تظهر في جسم المريض تساعدنا في تحديد نوعية المرض. وقد استخدم مصطلح السيموطيقا Semiotics الفيلسوف التجريبي (لوك) ليعني به "العلم الذي يهتم بدراسة الطرق والوسائط التي يحصل من خلالها على معرفة نظام الفلسفة والأخلاق وتوصيل معرفتهما"[5]، ويكمن هدف هذا العلم عنده بالاهتمام بطبيعة الدلائل (العلامات) التي يستعملها العقل بغية فهم الأشياء أو نقل معرفة إلى الآخرين[6]. إلا انه من الجدير بالذكر ان (لوك) كان سباقاً في اجتراح مصطلحات ستكون معبرة عن اغراض (بيرس)، حيث يقسم العلوم إلى ثلاثة فروع كما فعل (بيرس) من بعده، وهي كما يأتي:

---

1 بركة، بسام: الإشارة – الجذور الفلسفية والنظرية اللسانية، مقال منشور في مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الانماء القومي، بيروت، العدد 30-31، 1984، ص 41-45.

2 امبرتو ايكو: فيلسوف وعالم لغة ايطالي، استاذ السيمياء في جامعة بولونيا، من كتبه (القارئ في الحكاية) ورواية (اسم الوردة).

3 ايكو، امبرتو: نظرية العلامات ودور القارئ، ترجمة: د. عبد الستار جواد، مجلة الاديب المعاصر، بغداد، العدد 46، صيف 1994، ص 37.

4 داسكال، مارسيلو: الاتجاهات السيمولوجية المعاصرة، نص مأخوذ من كتاب (سيمولوجيا لايتنز)، ترجمة: حميد لحمداني وآخرون، دار افريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1987، سلسلة البحث السيميائي، ص 15.

5) انظر: المصدر نفسه، ص 3-4.

6 المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

أولا: الفيزياء (علوم الطبيعة) Physike، أي الفلسفة الطبيعية.

ثانياً: البراكتيكا (العلوم العملية) Praktike، أي الاخلاقيات العامة.

ثالثاً: السيموطيقا (علوم العلامات) Semeiotike ومعه فيما بعد (اللوجيقـــا) Logike، أي المنطق، حيث يقوم هذا العلم بدراسة طبيعة العلامات التي يستخدمها العقل لفهم الأشياء أو التي تقوم بنقل المعرفة والمعلومات إلى الآخرين[1]. وســنرى لاحقاً بيرس كيف يربط بين السيمياء والمنطق.

كذلك ذكر (بيرس) ان "الفيلسوف النفعــي بنثــام قــد سمــى الســيمياء سينوسكوبــي Ceanoscopic، فيمكن وصفها -كما يقول (بيرس)- "بأنها العلم السينوسكوبــي"[2] (241-2) حيث عده بنثام أحد العلوم الفلســفية، أي العلــوم المختبرية، فيمكن القول ان الســيمياء حســب تعــبير (بــيرس) هــي "العلــم السينوسكوبــي للعلامات"[3]. ومن الجدير بالذكر ان (بيرس) يقســم العلــوم إلى فرعين:

أ. علوم عملية.

ب. علوم نظرية.

وليس حسبما وصفها غرينلي بأنها ثلاثة (علوم الاكتشاف، وعلوم المراجعة، والعلم العملي)[4]، فعلوم الاكتشاف وعلوم المراجعة هي من فروع العلم النظــري، غرض الأولى (Scince of Discovery) الاكتشافية، هو "تجميع المعرفة عن العالم" والثاني (Scince of Review) علوم المراجعة غرضها "هو ترتيــب النتــائج الــتي توصلت إليها العلوم الاكتشافية"[5]. تنقسم العلوم الاكتشافية إلى ثلاثة اقسام هــي الرياضيات والفلسفة وعلوم الايديوسكوبــي، وهو اسم يقول (بيرس) عنه "لكل العلوم التي هي منشغلة بتكريس حقائق جديدة"[6].

---

1 Greenle: Peirce's Concept of Singe, Mouton, Paria, 1973, p. 19

2 السينوسكوبــي: هو ذلك الجزء من العلم الذي يدرس الخواص التي يشترك فيها كــل الافراد المنتمين إلى صنف واحد.

3 Greenle: Op.Cit. p. 19

4 المصدر نفسه، ص 15.

5 Hjalmar, Wennerberg: The Pragmatism of C.S. Peirce AN Anlytical.Study, p. 30

6 Greenle: Op.Cit. p. 15. or PEIRCE: (1-184)

والايديوسكوبـــي تنقسم إلى قسمين "العلوم الفيزيائية والعلـــوم النفســـية، والاختلاف بين هذين الفرعين "هو ان العلوم الفيزيائية تسعى إلى اكتشاف قوانين الطبيعة التي تضم العلة الفاعلة، بينما العلوم النفسية تحاول ان تكتشـــف القـــوانين الطبيعية المتضمنة للعلة الغائية"[1] . وهذا التقسيم يشبه تقسيم (لوك) الســـابق، إلا ان (بيرس) يقسم الفلسفة إلى ثلاثة اقسام، الفينوميولوجيا والعلم المعياري والميتافيزيقا، العلم المعياري لدى (بيرس) ينقسم إلى ثلاثة اقسام، هـــي: الأخـــلاق والجمـــال والمنطق[2]، لهذا سنجد ان السيمياء ستدخل ضمن العلوم المعيارية، لأن (بيرس) يعد المنطق اسماً آخر للسيموطيقا، حيث يقول "ليس المنطق بمفهومه العام.. إلا اسماً آخر للسيموطيقا"(227-2)، هذا بالنسبة لموقع السيموطيقا من العلوم. بقي ان نـــذكر بأن العلم العملي عند (بيرس) وجد للاستخدامات الحياتية أو لغرض الاستعمال في الحياة، إذن العلوم عند (بيرس) قسمين: نظري وعملي.

بعد أن وضحنا تقسيم العلوم وموقع السيمياء منها، بقي علينا ان نوضح معنى السيمياء أو السيموطيقا البيرسية، هذا المبحث الذي يعد (بيرس) نفسه رائداً لـــه، حيث يقول: "انني في حدود ما اعلم رائد في العمل الهادف إلى إعداد حقل وفتحه، حقل اسميه بـــ (سيموطيقا)، أي نظرية الطبيعة الجوهرية لكل ســـيميوز[3] ممكـــن ونظرية تنوعاته"(488-5). أما تعريف السيمياء فهو كما هو معروف "العلم الذي يدرس العلامات"[4]، لذلك عرفه (سوسير) بوصفه أحد مؤسسيه قائلاً: "يمكننـــا ان نتصور علماً يدرس حياة الدلائل (العلامات) داخل الحياة الاجتماعية، علمـــاً قـــد يشكل فرعاً من فروع علم النفس الاجتماعي، وبالتالي فرعاً من علم النفس العام، وسوف اسمي هذا العلم بالسيمولوجيا (المشتقة من لفظة Semion الإغريقية وتعني "الدليل أو العلامة) ومن شأن هذا العلم ان يطلعنا علـــى كنـــه هـــذه الـــدلائل (العلامات) وعلى القوانين التي تحكمها، ولأن هذا العلم لم يوجد بعـــد، فإنـــه لا يمكننا التكهن بمستقبله، إلا ان له الحق في الوجـــود، وموقعـــه محـــدد ســـلفاً. ان

---

1 Hjalmar: OP.CIT. p. 31

2 المصدر نفسه، ص 32.

3 سيميوز: الصيرورة التي يشتغل فيها شيء ما بوصفه علامة.

4 عروي، محمد اقبال: السيميائيات وتحليلها لظاهرة الترادف في اللغة والتفسير، مجلة عـــالم الفكر، الكويت، العدد الثالث، 1996، ص 189.

اللسانيات ليست سوى فرع من هذا العلم العــام والقــوانين الــتي ستكشــفها السيمولوجيا ستكون قابلة لأن تطبق على اللسانيات[1]، وتعرفه (جوليا كرستيفا)[2] بأنه "دراسة الأنظمة الشفوية وغير الشفوية ومن ضمنها اللغات بما هي أنظمــة أو علامات تتمفصل داخل تركيب الاختلافات. ان هذا هو ما يشكل علــم آخــر يتكون هو السيموطيقا"[3].

من هنا يتضح ان السيمياء أو السيموطيقا هي علم يهتم بدراسة العلامة ومــا توحيه تلك العلامة من معنى يبقى في الذهن. إذن، نستطيع القــول أن الســيمياء بشكلها العام تعني نظرية عامة في المعنى طالما ان كل معنى هو علامة أو كل علامة لها معنى، خاصة وان (بيرس) نفسه يقول "ان كل تفكير ينبغي ان يكون بالضرورة بواسطة العلامات"(253-5) فمعنى الفكر بالنتيجة هو علامة، ويتفق الباحث مــع رأي غرينلي في ان (الحاجة لنظرية العلامات بالنسبة لــ (بيرس) تــدخل ضــمن عنوان المعنى فعملية تحليل المبادئ التي تقف خلف التمييزات بين ما هو مألوف وما هو اصطلاحي Conventional مثل التمييــزات بــين المفهــوم والمــا صــدق Connotation وبين العلامات الصناعية والعلامات الطبيعيــة أو بــين العلامــات والرموز، كما يمكن ان ندرج التمييز بين المعنى المعرفي والعاطفي، كلــها تــدخل ضمن النظرية العامة للعلامات، ذلك ان نظرية العلامات ســتقدم لنــا المبــادئ الأساسية لتوضيح هذه التمييزات المهمة، وعلى الرغم من تعدد أنواع المعنى، إلا ان (بيرس) قارب نظرية العلامات بشتى خواصها المتعلقة بالأنواع المختلفة للأشياء التي نقول عنها ان لها معنى وباتباع (بيرس) قد نضمن بين هذه المبادئ مبادئ لتصنيف أنواع المعنى. لذا فإن المدخل لنظرية العلامات سيكون كل شيء يملك معنى علامة، كما ان الانجاز الرئيس للنظرية العامة للعلامات ينبغي ان يكــون تحلــيلاً لمفهــوم المعنى"[4]. لذلك نرى ان (بيرس) يعتقد ان معنى الإنسان المفكر يبدو بوصفه علامــة

1 المصدر نفسه، ص 190.

2 جوليا كرستيفا: ولدت عام 1941، ناقدة فرنسية، بلغارية الاصل، تدرس اللسانيات في جامعة باريس، من كتبها: ثورة في اللغة الشعرية 1974، الرغبة في اللغة- مدخل سيميائي للأدب والفن 1980.

3 عروي، محمد اقبال: السيميائيات وتحليلها لظاهرة الترادف في اللغة والتفسير، ص 191.

4 Greenle: Peirce's Concept of Singe, p. 14

"فكيفما نفكر، يحضر في وعينا شعور معين... يعمل بوصفه علامة... فكل شيء يكون حاضراً أمامنا هو تجسيد ظاهري لأنفسنا وهذا لا يمنع ان تكون ظاهرة شيء موجود خارج ذواتنا... وعندما نفكر نظهر نحن أنفسنا في تلك اللحظة كعلامة"(283-5)، وفي هذا نجد ان نظرية (بيرس) في المعنى بوسعها ان تضم جميع فلسفته بما فيها السيمياء التي هي أحد خطوط نظرية (بيرس) في المعرفة "فالسيمياء هي اسم آخر للبراجماتية لدى بيرس"[1] (التي سنعرض مفهوم (بيرس) لها في فصلنا اللاحق) والتي سنرى الها (أي البراجماتية) ليست سوى نظرية في المعنى وما علينا الآن سوى ان نبين كيف شرح أو وضح لنا (بيرس) منهجه السيميائي أو نظريته في العلامات.

2- نظرية بيرس في العلامات:

-المقولات الفانيروسكوبية[2] أو الظاهرية:

تنطلق نظرية (بيرس) في العلامات من تصوره الظاهري للمقولات أي الفينومينولوجي أو الفاينروسكوبي أي بمعنى إعطاء وصف دقيق لموضوع تجربة ذهن الإنسان الفردي أو موضوع الظاهرة، فالظاهرية هي "حل للخيوط المتشابكة للكل الذي يظهر أو يتدرج في أشكال متمايزة، أو بعبارة أخرى فان المهمة الأولى التي على الفلسفة ان تكرس لها هي جعل التجربة مهمتها الأولى"(278-1)، لذلك فأن الظاهرية عند (بيرس) تختلف عن ظاهرتية (هوسرل) فهي عند الأخير منهج حدسي عكس (بيرس) التي هي عنده منهج تجريبي بالإضافة إلى ذلك فالفانيروسكوبيا عند (بيرس) ليست تقرير ما يظهر وإنما دراسة ما يبدو، فهي تحليل وليست تأييد لواقع أو مجرد وصف لمعطى[3]، كذلك "فإن بيرس يتجنب النزعة النفسية والاستغراق فيها وهو ينتقد هوسرل[4] على ذلك"[5]. لهذا السبب كان يجب

---

1 See: Encyclopedia Universalis, France, S.A. Croups 17, p. 78

2 مشتقة من كلمة Phaneron التي تعني الفكرة أو الظاهرة وهي عند (بيرس) كل ما يكون ماثلاً للذهن في أي وقت وبأي طريقة سواء أكانت له علاقة بشيء واقعي أم لا (284-1).

3 شنايدر، هربرت: تاريخ الفلسفة الأمريكية، ص 378.

4 تخلى هوسرل عن النزعة النفسية منذ بداية تطور الفينومينولوجيا عنده.

5 See: Encyclopedia Universalis, France, S.A. Croups 17, p. 78

علينا ان نميز بين مصطلح الظاهراتية لدى (هوسرل) والظاهرية لدى (بيرس) على الرغم من استخدمهما للكلمة نفسها وما علينا الآن سوى ان نعرف المقولات الظاهرية وعلاقتها مع المقولات السيميائية لدى (بيرس) ذلك ان مهمة الظاهرية هي "ان نستخلص فهرسة بالمقولات ونثبت فاعليتها ونحررها من الإسهاب وان نضع سمات لكل مقولة وان نبرز العلاقات لكل مقولة مع المقولات الأخرى"(43-5).

وفيما يأتي عرض لهذه المقولات ومن ثم لسيمياء (بيرس)، وهي كما يأتي (43-5):

أ. مقولة الأولية (Firstness) وهي تصور الكينونة أو الوجود مستقلاً عن أي شيء آخر، وهي "نمط الكينونة أو الوجود الذي تكون فيه الأشياء مستقلة بذاتها وتعرف من دون الرجوع إلى أي شيء آخر"(228-8) و(32-6).

ب. مقولة الثانوية (Secondness): وهي تصور الوجود المرتبط بشيء آخر والتفاعل مع شيء آخر.

ج. مقولة الثالثية (Thirdness): وهي تصور التوسط الذي تدخل الأولى والثانية من خلاله في علاقة.

وبتوضيح اكثر فـ "الأولية هي فكرة ان ما هو قائم كما هو بغض النظر عن أي شيء آخر وهذا يعني القول انه كيفية الشعور، والثانوية فكرة ان ما هو قائم مثلما كائن فإن الأول معين بغض النظر عن أي شيء آخر على نحو خاص بغض النظر عن أي قانون، على الرغم من انه يمكن ان يمتثل أو يخضع لقانون وهذا يعني ان مقولة الثانوية هي رد فعل بوصفها عنصراً من الظاهرة أما مقولة الثالثية فهي فكرة ما هو قائم بوصفه كائناً ثالثاً أو وسيطاً بين الثانوية والأولية، وهذا يعني انها تمثل بوصفها عنصراً من عناصر الظاهرة"(66-5). فالأولى إذن هي ليست ثانية لأي شيء آخر، فهي بوصفها يجب "ان تكون ابتدائية وأصلية وتلقائية وإلا أصبحت ثانية لعلة محدودة"(357-1)، مثل اللون والرائحة وغيرها من الكيفيات والاحساسات الأخرى، ولا يعني (بيرس) ان تجربة امتلاك واحدة من هذه الاحساسات والتي هي موضوعات للتجارب المطابقة مع موضوعها هي التي يمكن عدها مقولة الأولى، فالموضوعات المباشرة للإدراك الحسي عند (بيرس) ليست كيانات خاصة وليست أجزاء لأي نوع من الأنواع وهي ليست متموضعة في المكان ولا حتى في أمكنة مخصوصة، ولا في الزمن، إذن ليست خاضعة للتداول، بل

خاضعة للتجربة، فالاحساسات أو المقولة الأولى ليست خاضعة للوعي الذهني، بل تدخل ضمن إطار الوعي السايكلوجي، وهي كما يشير (آير) ان (بيرس) "لم ينظر إليها (الأحاسيس) على انها غير قابلة لأن تكون في متناول فهمنا كالأشياء في ذاتها لدى كانط... فنحن بوسعنا ان نكون فرضيات حول طبيعتها على أساس التجارب التي نشعر بجودتها وان بإمكاننا ان نحصل من مادة مصنعة على اشارة عن المعدن أو المادة التي صنعت منها، ومع ذلك فليس من السهل ان نرى كيف يمكن لهذه الفرضيات ان تكون مختبرة حتى بصورة مباشرة"[1].

أما المقولة الثانوية فيتحدث عنها (بيرس) بوصفها عنصراً "للمجاهدة Struggle"(45-5))، ويقصد (بيرس) بالمجاهدة انها "الفعل أو التأثير المتبادل بين شيئين بغض النظر عن أي نوع لشيء ثالث أو متوسط بغض النظر عن أي قانون للفعل"(322-1) فالحالة الواعية هي الشعور برد الفعل، وللشعور "نوعان (فعل) حيث تكون تحويراتنا للأشياء اكثر وضوحاً من تأثيرها فينا والنوع الثاني هو (الإدراك الحسي) وهو الذي تكون فيه تأثيرات الأشياء الأخرى علينا بصورة اكبر من تأثيراتنا فيها"[2]، ففي ضوء ما تؤثر الأشياء فينا فهي موجودة. إذن، فموضوعة المقولة الثانوية هي الواقع وكيفية إدراك وجوده عبر تأثير الكيانات الموجودة في إدراكنا الحسي، فالوجود ثنائي كما يعتقد (بيرس) فما هو مطلوب لأي شيء لكي يوجد هو ان يكون في علاقة فعالة مع شيء آخر، فالقول ان الحالة موجودة يعني انها تولد تأثيرات مباشرة على الحواس كأن تكون تأثيرات فيزياوية، كالصلابة، والقوة، وهذه الأشياء تحدث بدورها تأثيراتها في الذهن المدرك "فالشيء بدون تعارض هو شيء غير موجود، ان وجودها (الأشياء) هو مجموع تأثيراتها" (457-1)، وهذا التعارض هو الذي يبرز لنا عنصر (المجاهدة) بشكل واضح ومن خلال عنصر المجاهدة والتعارض يتضح وجود الأشياء لنا عبر التأثيرات أو الآثار التي تركها عنصر المجاهدة في الذهن. في هذه النقطة بالذات تتبين لنا لمسة (بيرس) البراجماتية والتي تسم فلسفته بالانطولوجيا، ومن ثم في السيمياء كما سنرى.

---

1 Ayer, A.J.: Origin of Pragmatism, London, 1968, p. 114.

2 المصدر نفسه، ص 121.

بقي لنا ان نوضح معنى أو مفهوم مقولة الثالثية لدى (بيرس) وهذه الأخيرة هي التي تسود في التفكير "ففكرة ما أو ما يدعوه بيرس Representamen (الماثول)[1] أو المصورة أي إعادة حضور الشيء في الذهن والتي تتضمن علاقة ثلاثية بين العلامة Sign وموضوع العلامة Object وما يدعوه بيرس المؤولة Interpretant أي الحالة الذهنية لشخص يحاول فهم العلامة عن طريق ربطها بموضوعها"[2]، فمقولة الثالثية هي التي تصف عملية التفكير والتي من خلالها نستطيع الدخول إلى سيمياء (بيرس)، فعملية التفكير تحتاج إلى علامة ما لموضوع ما حين يؤولها شخص ما على انها تحيل ذلك الموضوع إلى معنى آخر هو بدوره علامة، الأمر الذي يؤدي إلى مؤولة أخرى وهلم جرا، أي بمعنى الإيمان بلانهائية العلامة، ففعل مؤول باستطاعته ان ينتج علامة أخرى وبذلك نصل إلى ان عملية التفكير هي عملية استنتاجية لا نستطيع ان نصل من خلالها إلى ان نوقف فكرة معينة إلى حد معين باختصار استمرارية الفكر وتولد فكرة من فكرة أخرى.

-المقولات السيميائية:

ما دمنا قد عرفنا المقولات الفانروسكوبية لدى (بيرس) ومن قبلها عرفنا معنى الـ (Semiosis) أي (التأثير)، فلا بد لنا ان نعرف المقولات السيميائية التي تنطلق من تصنيف (بيرس) للمقولات الظاهرية، ومن عملية التأثير أو التدليل التي تفترض "أولا علامة لموضوع ما تعادله في هذه الفكرة (ونسميه الموضوع (Object)) وعلامة بخصوص مظهرها أو كيفية تقيم نسبة بينه وبين موضوعه (ونسميه المؤولة (Inerpretant))"(274-2)، أي علاقات ثلاثية قائمة على أساس التصور الفانروسكوبي للمقولات، فالسيمياء "ليست علماً للعلامات، بل هي علم السيموزس"[3]، أي بمعنى انها فعالية إنتاج العلامة أو كيفية إنتاج علامة لأن العلامة موجودة ولكن الصعوبة تكمن في تعليم كيفية إنتاج العلامة، أي السيموزس، ومن

1 يسميها هكذا الفاخوري، عادل: السيمياء، الموسوعة الفلسفية العربية، ج2، ص 753.

2 Hjalmar, Wenerberg: The Pragmatism of C.S. Peirce, p. 37.

3 السيموزس Semiosis عملية أو تأثير يتضمن تعاون ثلاثة موضوعات مثل 1- علامة أو اشارة Sign و2- موضوعها و3- مؤولها، ينظر: ارمينكو، فرانسواز: المقاربة التداولية، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص 15

هنا فعلامة الماثول هي "شيء ينوب لشخص ما عن شيء ما من وجهة ما وبصفة ما"(228-2)، فهي "أي شيء يجعل شيئاً آخر يحيل على موضوع يحيل هو نفسه الى شيء اسميه مؤولة للعلامة الأولى" (303-2) "فالعلامة ترمز إلى شيء ما وهذا الشيء هو موضوعها وترمز إلى شيء ما بالنسبة إلى شخص ما اسميها ركيزة الماثول (Ground)" (228-2) فالعلامة إذن هي - حسبما يرى (بيرس)- "أول يرتبط بعلاقة ثلاثية أصيلة Genuine مع ثان يسمى موضوعه، بحيث انه قادر على ان يعين ثالث يسمى مؤولته كي يقوم (هذا الأخير) بالعلاقة الثلاثية التي ترتبط بموضوعها.. وهكذا إلى ما لا نهاية"[1]، فالمؤولة إذن هي "كل ما هو واضح وصريح في العلامة نفسها بمعزل عن سياقها وظرف التلفظ، وفي المؤولة نستطيع ان نميز ثلاثة أنواع من المؤولات "المؤول المباشر، والمؤول الحركي، والمؤول النهائي، فاما المؤول المباشر فهو الممثل في العلاقة واما الحركي فهو الفعل الواقع الذي تحدثه العلامة في العلامة واما المؤول النهائي فهو النتيجة التي ننتهي إليها عندما نحيل ممثلاً على موضوعه"[2]، وبعد هذا التوضيح للعلاقات القائمة داخل العلامة ما علينا سوى ان نوضح مقولات (بيرس) السيميائية والتي يقسمها بحسب أجزاء العلامة وهي كما يأتي:

1. يبدأ (بيرس) بعلامة الماثول، أي ماهية العلامة، فهي من جهة:

أ. تعد علامة كيفية Qualisign أو نوعية وهي خاصية تعمل كعلامة بمجرد ان تدمج و"لا يمكنها ان تتصرف كعلامة حتى تتجسد، ولكن التجسيد لا يرتبط إطلاقا بطبيعتها من حيث كونها علامة"(244-2) مثل الشعور بالحمى.

ب. علامة الفردية أو الوجود الفعلي Sinsign ويأخذ مصطلحه هذا من Single التي تعني المفرد، فهي "الشيء الموجود أو الواقعة التي تشكل العلامة ولا يمكنها ان تكون علامة إلا عبر نوعيتها"(245-2).

ج. العلامة العرفية أو القانونية Legisign أي "القانون الذي يعمل بوصفه علامة"(246-2). لا بوصفه موضوعاً مفرداً، بل بوصفه العمل المجرد

---

1 Greenle: Peirce's Concept of Singe, p. 134

2 بوعلي، عبد الرحمن: مقاربة سيمو - سوسيولوجية، مجلة العرب والفكر العالمي، دار الإنماء القومي، العدد الاول، شتاء 1988، ص 78.

لمجموعة من القوانين والمبادئ، فالنحو يعمل كعلامة قانونية متواترة ضمن اللغة وكل علامة متواضع عليها فهي علامة قانونية وليس العلامة القانونية موضوعاً واحداً، بل نمط عام تواضع الناس بوصفه دالاً.

2. ويقسم (بيرس) العلامة بالنسبة لموضوعها إلى ثلاثة أقسام أيضا، أيقونة Icons، مؤشر Index، ورمز Symbel:

أ. الأيقونة، وهي العلامة "التي تشير إلى الموضوعة التي تعبر عنها عبر الطبيعة الذاتية للعلامة فقط، وتمتلك العلامة هذه الطبيعة سواء وجدت الموضوعة أم لم توجد"(247-2)، وفعل الأيقونة ليس له دور ما لم يكن موجوداً، وهذا لا يشكل أي شيء بالنسبة لكونه علامة سواء كان الشيء نوعية أم كائناً موجوداً أم عرفاً فهو يكون أيقونة لشبيهه عندما يراد استخدامه كعلامة. ويميز (بيرس) بين نوعين من الأيقونات "الأيقونة الأصلية والأيقونة الفاسدة Degenerat، فالأيقونة الفاسدة هي حاصل ضرب أيقونة بأيقونة مثلاً صورة تمثال أفلاطون هي أيقونة الأيقونة أو هي الأيقونة الفاسدة"[1].

ب. المؤشر Index ويسمى أحيانا الشاهد، كذلك يسمى القرينة، وهو علامة "تشير إلى الموضوعة التي تعبر عنها عبر تأثرها الحقيقي بتلك الموضوعة"(248-2)، فهي إذن لا يمكن ان تكون العلامة النوعية لأن النوعية ماهية مستقلة عن أي شيء آخر، وبما ان المؤشر يتأثر بالموضوعة فلا بد ان يشارك الموضوع في نوعية ما، والمؤشر يقوم بالدلالة بصفته متأثراً بالموضوعة. فالمؤشر يتضمن إذن نوعاً من الأيقونة مع انه من نوع خاص، فليست اوجه الشبه للأيقونة بصفتها مولداً للعلامة هي التي تجعل من المؤشر علامة وإنما التعديل الفعلي الصادر عن الموضوعة هو الذي يجعل من المؤشر علامة، فالدخان مثلاً مؤشر على موضوعة النار" (248-2).

---

1 الفاخوري، عادل: حول اشكالية السيميولوجيا (السيمياء)، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد 24، العدد، مارس 1996، ص 182.

ج. الرمز Symbol فهو علامة تشير إلى الموضوعة التي تعبر عنها (قانون) أي (علامة) تدل على الموضوع الذي تدل عليه بواسطة قانون ما، وهو يكون عادة ترابطاً لأفكار عامة، تعمل على تفسير الرمز وشرحه على انه دال على ذلك الموضوع (249-2). فالرمز له نمط عام لأن الموضوع الذي يشير إليه يتميز بطبيعة عامة كما هو الحال مع الرموز اللغوية والاشارات القانونية.

3. واخيراً هناك ثلاثية تتركب بحسب مؤولة العلامة أي تنقسم فيها العلامة حسبما تكون عليه مؤولتها، وهذا التقسيم هو "التصور، التصديق، والحجة"(337-8) وهي كما يلي:

أ. التصور Rheme والذي هو "كل علامة مفردة أو مركبة لا تصلح لأن تكون حكماً، بل فقط حداً في الحكم"[1] وعلى حد تعبير (بيرس) هو "العلامة التي تكون بالنسبة لمؤولتها علاقة لإمكانية كيفية أي مفهومة كتمثيل لهذا النوع أو ذاك من المواضيع الممكنة"(250-2) وهو بالتالي لا يحتمل لا صدق ولا كذب، من هذا القبيل المحمولات البسيطة مثل اسمر والمحمولات المركبة مثل شعر طويل والاستعارات مثل الاسد بدلاً من سمير... الخ. ومن الجدير بالذكر التصور أحيانا "علامة الإمكان أي العلامة التي تمثل موضوعاً ممكناً"[2].

ب. التصديق Dicisign, Dicent واحياناً تسمى علامة الوجود الفعلي وهي "علامة تقدم اعلاماً يتعلق بموضوعها"[3]، وهي علامة تحتمل الصدق والكذب مثال ذلك صراخ في الشارع.

ج. الحجة Argument كذلك تسمى البرهان وهي العلامة التي تكون لشارحها علامة دالة على قانون"(202-2) وهي اكمل سائر العلامات... والحجة صحيحة أي دائمة الصدق"(49) وهي لذلك فإن

1 الفاخوري، عادل: السيمياء، الموسوعة الفلسفية العربية، ج2، ص 759.
2 إسلام، عزمي: دراسات في المنطق، مطبوعات جامعة الكويت، 1985، ص 201.
3 بوعلي، عبد الرحمن: عناصر اولية لمقاربة سيمو-سوسيولوجية، مجلة العرب والفكر العالمي، ص 79.

علامة موضوعها ليست شيئاً مفرداً بالاساس، بل هي قانون مثـــل إذا كان (س هو ص) و(ص هو د) فإن (س هي د).

من خلال ما عرضناه عن علم العلامات لدى (بيرس) نســـتطيع القـــول ان السيمياء تعني عند (بيرس) عملية تقنية معرفية تتم عن طريق التفاعل بين حيثيات أو اصناف العلامة التي عرفناها سابقاً، مع بعضها البعض من خلالها يبني الفعل الذهني بصورة صحيحة ومن ثم نصل عبر هذا إلى المعرفة الواضحة والمتميزة، لذلك نـــرى (بيرس) قد وضع سيميائه وكأنها قانون محكم معقد يتصل الواحد بالآخر محاولة منه للوصول إلى ان يعصم الإنسان ولو قليلاً من الوقـــوع في الزلـــل. إذن، فالمنـــهج السيميائي يمكن ان يعد منهجاً لتوضيح الأفكار، لذلك فهو يشكل أحد الثيمـــات الرئيسة في تشكيل أو تكوين فكر (بيرس) البراجماتي.

ختاماً:

لقد كان الهدف الرئيس من البحث هو ابراز أهميـــة (بـــيرس) في الفكـــر الفلسفي المعاصر ودوره في تكوين البراجماتية الأمريكية، وقد توصل الباحث من خلال دراسته هذه إلى جملة نقاط أساسية هي:

- ان أي دراسة للفلسفة البراجماتية تتغاضى عن دور (بيرس) في تكوين الفكـــر البراجماتي وبلورته تعد دراسة ناقصة، لأن جميع البراجماتيات الأخرى ليســـت سوى تطبيق وتوسيع لمبدأ (بيرس) في البحث عن (الثمار والنتائج العمليـــة) لكل قضية، ذلك المبدأ الذي خصص له كثير من جهده وتفكيره حتى صاغه في نظرية متكاملة سميت فيما بعد نظرية المعنى البراجماتية.
- البراجماتية عند (بيرس) كما هي عند (جيمس) و(دوي) اتجاه لحل الصراعات القائمة بين الفلسفات وبين (المزاج اللين العريكـــة) و(الصـــعب المـــراس)، فالبراجماتية بهذا المعنى تعد محاولة لجعل الأفكار الأمريكية المختلفة الاتجاهـــات لتصب في اتجاه واحد هو الاتجاه البراجماتي، وهنا تكون البراجماتية إذن إعـــادة صياغة منهجية للعقل الإنساني في أمريكا حيث لم تكن هناك صياغة محـــددة اصلاً، فعلى الرغم من ان البراجماتية انتقت من مذاهب واتجاهـــات فلســـفية قديمة ووسيطة وحديثة إلا انها تبقى فلسفة امريكية أصيلة لأنها جاءت لحاجة

المجتمع الأمريكي الذي كان ومنذ بداية تكوينه المختلط الاجناس يهدف لإيجاد صيغة تعبر عن بنيته الداخلية، وقد كانت البراجماتية البيرسية في تأكيدها العمل والفعل والنتيجة هي الاتجاه الذي استكشف البنية الحقيقية لذلك الهجين، حتى أصبحت البراجماتية أمريكا وامريكا هي البراجماتية.

- البراجماتية البيرسية هي منهج للحياة، فبعد التطور السريع للعلم تحول اهتمام الناس من البحث في المسائل الميتافيزيقية واللاهوتية إلى البحث في الإنسان والبحث عن منهج يقوي علاقة الإنسان مع الطبيعة والحياة، وقد كانت براجماتية (بيرس) هي أحد هذه المناهج التي تمثلت الفلسفة والعلم تمثلاً كاملاً، ومن ثم تطبيقه العلم على كل مشكلات المعرفة والحياة، وقد تحولت الفلسفة على يد البراجماتية إلى وسيلة فعالة لتفسير الأحداث التي تشكل حياة الناس، ومساعدة هؤلاء الناس على فهم دلالة هذه الأحداث واستدلال نتائجها التي تشكل معانيها التي ليس شرطاً ان تحققها الآن، بل من الممكن ان يكون تحصيلنا على معناها مستقبلاً وتلك النظرة للمستقبل التي وضعها (بيرس) في تفسيره لنظرية المعنى البراجماتي هي التي ميزت البراجماتية عن باقي الفلسفات الأخرى وتلك هي غاية المنهج العلمي العملي عنده.
- ان أي دراسة لسيمياء (بيرس) بمعزل عن علاقتها بنظرية المعنى تعد أيضا دراسة ناقصة، فالمنطق السيميائي عند (بيرس) ليس سوى بناء آخر أو عملية تقنين أخرى لمفهومه أو مبدئه البراجماتي فكل قضية لا بد ان تكون لها نتيجة وتلك النتيجة هي المعنى لتلك القضية، وكل شيء في العالم يجب ان يكون له علامة وهذه العلامة هي المعنى الذي يشكل علامة أخرى ومعنى آخر يدل على وجود عملية التأويل وتجدد المعنى على عملية تأويلية، فالسيمياء إذن هي نظرية في المعنى.
- على الرغم من ثقة (بيرس) بقوة الادراكين العقلي والحسي في عملية المعرفة إلا انه يؤمن بقوة واثر الغريزة وصدقها في نقل المعارف اكثر من إيمانه بقوة الاستنتاج وذلك ما سماه هو بالحس المشترك.
- براجماتية بيرس نظرية في الفعل اكثر منها نظرية في المعرفة، فالمعرفة عنده من اجل الفعل والعلم من اجل العمل، فعملية التخلص من الشك ومحاولة

الوصول إلا اعتقاد ليست سوى عملية الغاية منها ان يكون الإنسان مستعداً للفعل الذي يشكل معنى الاعتقاد البراجماتي عنده.

- ان النتيجة العملية لبراجماتية (بيرس) هو الفرق الواضح بين ما هو مفيد وما هو حقيقي، فـ (بيرس) يستبعد ان تكون المنفعة والفائدة غاية الإنسان، فالمهم الوصول إلى الحقيقة، فعلى الرغم من تأكيد (بيرس) الشديد على الآثار العملية لكنه لا يهمل المدلول أو الفحوى العقلي لأي قضية أو مفهوم، فلا يجوز ان تؤدي هذه الآثار أو الاعتبارات العملية إلى افساد قدرتنا الاستدلالية وجعلنا نتجاهل الآثار أو النتائج المنطقية لصالح الاستنتاجات التي نرغبها والتي لا تبررها المقدمات المنطقية. ومن ثم فالقاعدة البراجماتية تطور افكاراً أو عادات بمعينة حول النظر للاشياء نستنتج منها افعالنا وهذه العملية كلها لا تكون مجرد ردود افعال فردية، بل يجب ان تكون عامة، وهذا ما جعل براجماتية (بيرس) تختلف عن تابعه (وليم جيمس) الذي كان فردياً ذاتياً اكثر نفعية من (بيرس) بالغاية اكثر من الوسيلة من دون الاهتمام بالفحوى العقلي لتلك الوسيلة على أساس ان الغاية تبرر الوسيلة.

أنطونيو غرامشي

(1937-1891)

أنطونيو غرامشي" Gramsci, Antonio

مُنظِر"النظام الجديد
(1937-1891)

د. أحمد عطار
شعبة الفلسفة
جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان|الجزائر

توطئة:

يتألف تاريخ الماركسية من جيلين أساسيين شكلا البناء العام للفكر الماركسي، الأول مثله ماركس طبعا، والجيل الثاني شكله نخبة من المفكرين الشباب كان أبرزهم المنظر الايطالي "انطونيو غرامشي"، مفكر السياسة والبنية الفوقية والايديولوجيا، وبالفعل "لقد قالوا عن غرامشي انه المفكر الماركسي الأكثر أصالة وإبداعا بعد لينين.. نحن نعرف أن المفكر ماركس كان مفكر التاريخ (المادية التاريخية والاقتصاد، رأس المال، نقد الاقتصاد السياسي) ونعرف أيضا أن لينين هو مفكر الثورة وتقنياتها (الحزب الطليعي وعلاقته مع الأحزاب الأخرى والجماهير).. فما هي المساهمة الخاصة لغرامشي في التفكير والنقد الماركسي؟"[1]

حياته:

ولد الفيلسوف الماركسي أنطونيو غرامشي يوم 22 جانفي، عام 1891، في بلدة "آليس"(Ales) وهي بلدة زراعية صغيرة بجزيرة "ساردينيا"(Sardaigne)[2] الايطالية من عائلة برجوازية صغيرة وكان فيها الأخ الرابع لسبعة أخوات، تميزت

---

1 ميشال سيمون، افهم الايديولوجيا، دار الوقائع الاجتماعية، باريس، 1987، ص 100 نقلا: عن عمار بلحسن، الأدب والايديولوجيا، المؤسسة الوطنية للكتاب المكتبة الشعبية، الجزائر، 1984، ص 16.

2 Pochothèque, Encyclopédie de la philosophie, Garzanti, 2002, p. 659.

سردينيا عن كل المناطق الجنوبية في ايطاليا بتخلفها الشديد والفقر وارتفاع كبير لمعدلات الجريمة أما اقتصاديا فكانت ما تزال منطقة رعوية زراعية.

عاش غرامشي طفولة قاسية وفق ما ذكره في مراسلاته زاد في صعوبتها إصابته بإعاقة جسدية بسبب حادث سقوطه من مربيته لدرجة اعتقاد أمه باستحالة نجاته واعدة العدة لوفاته وخرج من هذه المحنة بإعاقة مستديمة في ظهره كان لها الأثر البليغ على نفسيته، وزاد إلى ذلك تدهور الحالة المادية للعائلة مما اضطر بصاحب الحادي عشر ربيعا للعمل في المكتب العقاري الذي يشتغل فيه أبوه بدوام يفوق التسع ساعات يوميا وباجرا بخس مما فوت عليه فرصة الدراسة الجيدة أمام قسوة الظروف الاجتماعية التي أبعدته عن طفولة سعيدة ورغدة وعن الدراسة الجيدة وهو الذي كان مميزا فيها رغم ما كان يعانيه من ثنائية لغوية (اللغة الايطالية والسردينية)عاني منها كل السردينيين.

بعد سنتين من الانقطاع عن الدراسة يعود إليها غرامشي بشغف كبير وفي سنة 1910 سيبتعد أكثر عن منزلهم وبالتحديد إلى ثانوية "جيوفاني ماريا ديتوري" بكالياري عاصمة ولاية "سردينيا" أين سيعمل بعد ساعات الدراسة ليكفي نفسه ومع ذلك فلم تتحسن أحواله المادية لدرجة انه أصيب بنقص التغذية.

بين سنوات 1910- 1912 بدا يتصاعد الاهتمام السياسي عند غرامشي وزاد تعاطفه مع الأفكار الاشتراكية والتي كانت له معها روابط منذ الطفولة واشتدت كراهيته للطبقة السياسية المستبدة وحملها كل آلام الأمة الايطالية وحتى تخلف مسقط رأسه سردينيا وتزامن هذا الحس السياسي مع تنامي شغفه باللغات وبالتحديد فقه اللغة (الفيلولوجيا) وهو الذي اختار دراسة اللغة الإغريقية لعله يصبح أديبا.

بعد سبتمبر 1911 تخرج غرامشي من ثانوية "كالياري" وانتقل إلى كلية الآداب بجامعة "تورينو" Turin وفي هذه الفترة كانت ايطاليا تعيش أزمة حقيقية فإضافة إلى الحرب الليبية (1911-1912) لاحت في الأفق أزمة ثقافية وسياسية وحتى داخل الحزب الاشتراكي كان هناك صراع خفي بين الثوريين والمعتدلين.

استفاد غرامشي من منحة مدرسية كانت تقدمها جامعة "تورينو" للطلبة المعوزين لكن بشرط حصولهم على معدلات عالية وهو الشيء الذي وفق فيه لحدا

بعيد لدرجة أن أساتذته تنبؤ له بمستقبل زاهر في مجال الالسنيات لكن مقابل هذا النجاح المعرفي قابله تدهور صحي ولقد لاحظ أستاذه في الفلسفة "آنيبالي ياستوري" انه يتبع "**بيند يكتو كروتشي" وهيجل** أكثر من "كارل ماركس" ويهتم كثيرا بالتقريب بين النظرية والممارسة، وبالفعل فبداية من سنة 1912-1913 بدا يحاول تطبيق أفكاره عمليا عندما انظم إلى اتحاد الشباب الاشتراكيين، ورغم كل هذه التجارب فغرامشي لم يكن بعد اشتراكين بما تحتويه الكلمة من معنى ولعل المنعرج الذي سيجعله كذلك هو الانتخابات النيابية التي جرت[1] في أكتوبر 1913 بينما كان غرامشي في سردينيا ينتظر افتتاح السنة الدراسية فلقد تأثر كثيرا لمنظر الفلاحين وهم يشاركون لأول مرة في الحياة السياسية، مما أشعل فيه الحماسة ودفعه إلى العمل السياسي، أولا بتثقيف العمال وتلقينهم الأفكار الاشتراكية وهي المهمة التي كانت موكلة إليه في اتحاد الشباب الاشتراكيين، وهي مهمة سيعتبرها فيما بعد احد مهام الطليعة المثقفة التي بها يمكن تسريع حركة التاريخ.

في بداية سنة 1914 حملت الساحة السياسية في ايطاليا جدلا حادا حول مشاركة ايطاليا في الحرب التي كان يدعمها "بنيتو موسوليني" في جريدته "البوبلو ديطاليا" "شعب ايطاليا"، في حين عارض غرامشي بعد تردد كان سببه اعتقاده أن هذه الحرب كفيلة بإسقاط النظام البرجوازي، ترافقت في ايطاليا النقاشات حول الحرب مع حملة تجنيد واسعة استثني فيا غرامشي بسبب وضعه الصحي حينها كرس نفسه كليا للنقد المسرحي والعمل الصحفي الذي كان مصدر رزقه، المقالات التي نشرها كانت توحي بنضج وخصوصية أصبحت تطبع فكر غرامشي، فنبه لضرورة تنمية الوعي الطبقي للبروليتاريا بمقابل نضالاتهم السياسية.

في نهاية سنة 1914 سعى غرامشي لتوثيق العلاقات السياسية بين الحركة العمالية في شمال ايطاليا وحركات الفلاحين في جنوبها تحديدا بجزيرته سردينيا كتأسيس لما أسماه تحالف "الكتلة التاريخية"، وكنوع من زيادة الوعي لسكان الجنوب وتثقيف للبروليتاريا، ومع ذلك فلم تكن ايطاليا دولة صناعية مثل قريناتها

1 جون كاميت، غرامشي، حياته وأعماله، ترجمة: عفيف الرزاز، الإعداد الالكتروني لجريدة النضال، ص 15.

في أوربا، فرغم وجود مدن صناعية كبرى في الشمال (مصانع المعادن) وشـــركات كبيرة مثل "فيات Fiat" وتباعدا طبقيا بين العمال والطبقة الرأسماليـــة إلا أنهـــا لم تضاهي على الأقل فرنسا مثلا، بل حتى العمال لم يكن لهم تضامن أو وعي طبقي علما أن اغلبهم كان نازحا من الريف لدرجة أنهم كانوا يشتغلون في الفلاحة بعد خروجهم من أعمالهم ولو بدوام جزئي،[1] ومع ذلك فإن الحركة العمالية في ايطاليا كانت تنضج شيئا فشيئا، ويأتي هذا النضج على حسب غرامشي من خلال الجدلية الحاصلة بين البروليتاريا وطليعتها المثقفة التي تقوم بتحرير وعيها، ذلك أن غرامشي راهن كثيرا على الإرادة العمالية واعتبر التاريخ صناعة إنسانية لا يمكن إرجاعها إلى "الحتمية الميكانيكية" وهو بذلك يوجه نقدا مبطنا كذلك إلى الاشتراكيين الـــذين اعتقدوا استحالة قيام الاشتراكية في ايطاليا ما دام لم ينضج النظام الرأسمــــالي، بـــل أكد غرامشي في مقالا له سنة 1916 بجريدة "أفنتي" Avanti!، (جريـــدة الحـــزب الاشتراكي) قدرة تحقق الاشتراكية في ايطاليا حتى قبل الدولة الصـــناعية كـــانجلترا بواسطة قوة الإرادة.

نقد غرامشي للجناحين المعروفين في الحـــزب الاشـــتراكي (الإصـــلاحيين والراديكاليين) أثمر عمله "المدينة المستقبلية" 1917 أين ينتقد عنـــد "الإصـــلاحيين الاشتراكين" الحتمية التاريخية الميكانيكية العمياء التي يجدها خاصة عند "كلاوديـــو تريفيز" في قوانين التاريخ متأثرا بالوضعية العلمية، واســـتنادا إلى غرامشـــي فـــإن التخطيط والتعليم الثوري إضافة إلى الإرادة الإبداعية في التاريخ تجعـــل للإنســـان يسطر أهدافه، ونلمس في هذه الفكرة تأثر بأعمال الفلسفة المثاليـــة والفيلســـوف كروتشي.

لقد كانت أحداث الثورة الروسية في فبراير 1917 الأثر البـــالغ في ايطاليـــا و"تورينو" رغم ما تبعها من فوضوية إلا أن غرامشي كان يضن في ليـــنين القائـــد البلشفي الذي يمكنه قيادة روسيا إلى بر الأمان، وفي هذه الأثناء سرى في ايطاليـــا تفاؤل غامر بالثورة الروسية والمجرية وتذمر شديد من الحرب التي كلفت نصـــف مليون قتيل وأزيد من مليون جريح وعجزا كبير في الميزانية، ولقد كـــان الـــنقص الفادح في الخبز يوم 21 أوت 1917 فاتحة الانتفاضة كبيرة عفوية عمـــت الطبقـــة

---

1 جون كاميت، غرامشي، حياته وأعماله، مرجع سابق، ص 6.

العمالية لكن هذا الانتفاضة لم يكتب لها النجاح بسبب سؤ التنظيم والتخطيط وانعدام قيادة توجه الانتفاضة إضافة إلى الشراسة التي قمع بها الجنود القساة العمال، وفي خضم هذا الجو المشحون والحزين وصلت بعد مدة أخبار هزيمة ايطاليا في معركة "كابوريتو" في أكتوبر 1917 التي كانت ضربة قاسمة للدولة وفي الشهر الموالي عقد الحزب الاشتراكي "بفلورنس" مؤتمر حضره غرامشي الذي لإعلان الثورة وتم الخروج بضرورة التجهيز للثورة الاشتراكية كون الظروف مواتيه والدولة منهكة، لم يكن لغرامشي الأثر البارز في هذا المؤتمر وهو الشاب الذي لم يتجاوز من العمر 26 سنة.

شق غرامشي قراءته الخاصة لماركس فلم تكن تشبه ماركسية الاشتراكيين في حزبه فهو لم يرى ماركس نبيا يحرم نقده أو التفكير من بعده بل بالعكس لقد أعجب غرامشي "بلينين" وقراءته الخاصة للوضع الروسي وسعى لفعل نفس الشيء بالنسبة لايطاليا فظهرت مقالاته في صحيفة "الغريدو ديل بوبولو" تحلل وتفكر في الحدث الروسي ونظرية "لينين" أين استنتج منها انه ليس بالضرورة انتظار تطور واكتمال كل مرحلة من المراحل التي قل بها ماركس لنصل إلى الاشتراكية، فإن أمريكا أكثر تطورا من انجلترا ومع ذلك حدثت الثورة في روسيا لأن الإنسان وليس العامل الاقتصادي هو المركز الفاعل في التاريخ ومنه قسم غرامشي الماركسية إلى ثلاث أقسام هي:

1. مستوى الاقتصاد السياسي (القيمة)
1. فلسفة البراكسيس (إرادة الإنسان وواقعه): تشكل همزة الوصل بين المستويين 1- و2
2. العلم السياسة والأخلاق (الدولة)

سنة 1918 حاز غرامشي على سمعة واسعة في ايطاليا عبر مقالاته الشهيرة خاصة تلك التي وقف فيها مع الظاهرة الروسية يحللها وينتقدها ويصف إبداعية لينين في قيادتها ثم دعواته المتكررة لإقامة مجالس العمال الثورية في ايطاليا كما انتقد غرامشي في مقالاته التنظيمات العمالية واستبداد أقلية نافذة في مسار النقابات وبقاء الأغلبية الساحقة من العمال خاضعين بشكل سلبي دون أي نوع من الديمقراطية والتشاور في قضايا العمل النقابي، وهكذا لاحظ غرامشي أن

"اللجان الداخلية*" المقامة في "تورينو" لم تكن تحض بأي تسيير ديمقراطي و لم تجعل من سيطرة البروليتاريا على الإنتاج هدفها المستقبلي.

وضع غرامشي مشروعا طموحا لتنظيم "اللجان الداخلية" وتحويلها إلى ما يسمى "سوفييتات" بمعنى هيئة سياسية عمالية تشاورية ترتفع باللجان الداخلية من كونها مجموعات نقابية فقط إلى "مجالس مصانع" فعالة، تمهد وتسهل الثورة، فتحتذي بنظيراتها في روسيا، لكن هذه الدعوة قوبلت باعتراض داخل الحزب وصحيفة "النظام الجديد" ((«Nouvel Ordre») (l'*Ordine Nuovo*) مما أخر ظهوره حتى صدور العدد السابع أين تحمس الكثيرون للفكرة وبدأت تنتشر في مصانع "تورينو" لقد نبه غرامشي الحزب الاشتراكي بضرورة رسم ملامح الدولة الاشتراكية الجديدة، وما كان بالإمكان إحداث هذه النقلة بمثل هذه "اللجان الداخلية"، فظهر للعيان الحاجة لجعل المصانع أمكنة وقواعد تحضيرية تنظيمية للعمل السياسي الثوري فهي نواة تجمع البروليتاريا وعليه يجب أن تتحول إلى حاضنة للتربية وتثقيف كل العمل بدون استثناء.

لقد استشرف غرامشي مستقبل الطبقة العاملة وأرادها أن تحضر نفسها للحظة الملكية الجماعية وهي مازالت داخل المصانع الرأسمالية، فعمل هو وصديقه "تولياتي" على التمييز بين مستويين:

أولا- مجالس المصانع: أو "السوفيات" قاعدة تمثيلية تحتوي كل العمال الذين يتم تثقيفهم وتنظيمهم، وهي اقرب ما تكون برلمان للبروليتاريا.

ثانيا- الحزب: مؤسسة خاصة بالنخبة الواعية.

لن يصبح الحزب هو الفاعل الوحيد للعملية الثورية، ولا يمكن للحزب فرض قراراته على المجالس وهو نفس الشيء الذي سبب فشل الثورة في ألمانيا على حسب غرامشي فعندما فرض الحزب أعضاءه تشتت الهمم، "وأخيرا فإن نظرة غرامشي إلى العلاقة بين الحزب والمجالس كانت ممثلة تماما للنظرية الماركسية إلى العلاقة بين

* اللجان الداخلية: هي هيئة نقابية تدافع عن أجور ومصالح العمال المنضوين تحت نقابة العمال عرفت في مصانع التعدين "بتورينو" تم الاعتراف بها رسميا من طرف الحكومة الايطالية سنة 1919 وتتكون من خمسة عشر عضو يختارون من طرف "اتحاد الموظفين في مصانع التعدين" وكثيرا ما يكونون من الحزب الاشتراكي وكان يعاب على اللجان الداخلية أنها لا تنتخب ديمقراطيا ولا تمثل كل توجهات العمل.

السياسة والاقتصاد: لا يمكن لأي شكل من أشكال السياسة أن يفهم ويبرر تاريخيا إلا كهيكل حقوقي للسلطة السياسية الفعلية وإذا كان للحـــزب الاشــــتراكي أن يتسبب في الثورة بايطاليا فإنه يجب تأمين القاعدة الاقتصادية للدولة الاشتراكية"[1].

إضافة إلى التقليل من دور المجالس فإن غرامشي انتقد عـــدم قـــدرة الحـــزب الاشتراكي على تنظيم الجماهير وظل داخليا منقسما على نفسه بين الاصـــطلاحين والراديكاليين، ومع ذلك فقد حافظ غرامشي على وحدة الحزب ومكانته الإدارية (عضو اللجنة التنفيذية) وأصبح لا يبالي كثير بصراع الأجنحة في الحزب وصـــب اهتمامه في قضية تثقيف العمال وتطوير نضالهم الطبقي وتحضير البروليتاريا لتكـــون طبقة حاكمة، وفي ماي 1919 أصـــدر مـــع "توليـــاتي" مجلـــة النظـــام الجديـــد (بالإيطالية: Ordine Nuovo).

كانت الأهمية المتزايدة التي منحها غرامشي للمجالس بداية للازمة حـــادة في الحزب الاشتراكي فمع نهاية 1919 عارض عضـــو الحـــزب الاشـــتراكي وممثـــل الراديكاليين في الحزب "سيرتي" فكرة دخول كل العمال إلى المجالس بمن فيهم الغير منخرطين في النقابات وحاول غرامشي في صحيفته "النظام الجديد" توضيح أولوية المجالس (العمال) عن الحزب باعتبارها أجهزة ثورية.

ومن سؤ الطالع أن لينين أثناء هذه الأزمة بعث بالصـــدفة رســـالة مـــديح "لسيراتي" وحذره من خطر الانتهازيين في الحزب، الأمر الذي شجعه على رفـــض أي تغيير في خطة الحزب، وفي هذه الأثناء وجد غرامشي نفســـه في عـــداء بـــين الجناحين الأساسيين في الحزب من جهة "سيراتي" ومن جهة أخرى الإصـــلاحيين الذين كان ينعتهم بالمثبطين على العمل الثوري، فهو لم يعتقـــد وحـــارب فكـــرة الإصلاحيين في عدم نضج ظروف الثورة في ايطاليا.

دخلت سنة 1920 بموجة من الانتفاضات في كل أوربا كانـــت أســـبابها في الغالب اقتصادية و لم تكن ايطاليا الاستثناء طبعا وسادة حالة من الفوضى وفي أفريل 1920 حدث إضراب عفوي في "تورينو" سببه الخفي هو صراع حول السيطرة في المصنع بين العمال وأرباب العمل وعم الإضراب وسانده الحزب الاشتراكي إلا أن فشله في النهاية سيكون له اثر كارثي على كل تاريخ الحركة الاشتراكية في ايطاليا

1 جون كاميت، غرامشي، حياته وأعماله، مرجع سابق، ص 36.

ولقد ارجع غرامشي سبب فشل الإضراب في العزل الذي مارسه الحزب الاشتراكي على الإضراب فلم يسمح له الاتساع خارج "تورينو" وبعدها كتب مقالا في صحيفته "النظام الجديد" بعنوان: "من اجل تجديد الحزب الاشتراكي"

نقد فيه بقوة الراديكاليون "ولام غرامشي كذلك الإصلاحيين في صفوف الحزب عن عدم كفاءته، لأن القصويين سمحوا ببقائهم: "لم تفعل الأجهزة المركزية شيئا لمنح الجماهير تثقيفا سياسيا بالمعنى الشيوعي، ولا لدفع الجماهير إلى إزاحة الإصلاحيين والانتهازيين من إدارة النقابات والمؤسسات التعاونية""[1].

كان المؤتمر الثاني للأممية المنعقد في موسكو سنة 1920 بحضور كل الأطياف الاشتراكية الايطالية قد أصدر أحدى وعشرين شرطا للانتماء إلى الأممية الشيوعية، ساند لينين فيه الكثير مما جاء في تقرير غرامشي واعتبره الاتجاه الصحيح الذي على الحزب الاشتراكي الايطالي أتباعه ورغم ما أثاره هذا التأيد من حقد في نفوس أعضاء الحزب مثل "بورديغا" إلا أن "سيراتي" وعد بإتباع التقرير وتصفية الحزب من الانتهازيين، لكن ولا شيء من هذا حدث، وفي خضم نقد كل الأطراف في الحزب انتقد غرامشي كذلك نفسهم عندما رأى انه كان غير طموح لمسك زمام السلطة في الحزب، فتواضعه وعدم اتساع شبكة علاقاته خارج "تورينو" أبقاه أقلية معزولة في الحزب.

شعر غرامشي بالمرارة من تصرفات أعضاء الحزب الذين كانوا يخططون في الحانات أكثر مما يساعدون في مقر الحزب وحتى عملهم في الحزب لم يعدو أن يكون تسييره وفق الديمقراطية البرجوازية القائمة وتم التغاضي عن الهدف الحقيقي الذي هو إعداد البروليتاري للمرحلة الجديدة مما شل القدرة على الثورة، فمادام الحزب لم يعي دوره الطليعي فلن يتم الاستيلاء على السلطة، مما دفع غرامشي في 18 ديسمبر 1920 للقول: "الحقيقة أن الحزب الاشتراكي لم يكن تجمعا "حضريا" بل حشدا قبليا"، لم يكن جسما متكاملا بل تجمع أشخاص""[2].

في صيف 1920 بدأ غرامشي يشق طريقا جديدة لعلها ستخرجه عن الحزب الاشتراكي الذي سئم قادته ففي أواخر الموسم حدث تقارب متزايد بينه وبين

1 جون كاميت، غرامشي، حياته وأعماله، مرجع سابق، ص 42.
2 جون كاميت، غرامشي، حياته وأعماله، مرجع سابق، ص 42.

"الفوضويين"* و لم يهتم غرامشي بانتمائهم ماداموا عمليين ويشاطرونه على الأقل الخطوط العام لما عاد يسمى "النظام الجديد" خاصة مسألة عمل "مجالس المصانع" وقد ساند منظر العنف الثوري "جورج سوريل" هذا التقارب أمام سخط القادة الاشتراكيين، ولكن للأمانة لم يكن غرامشي يتفق مع الفوضويين في الكثير من المسائل خاصة مسألة الدولة.

كانت الفوضوية معروفة بعدائها الصريح لتصور الدولة فراح غرامشي يشرح تصوره للدولة مستندا إلى نظريتين:

الأولى: تصور "فريديريك هيجل" للدولة.

الثانية: تصور "فلاديمير لينين" الأممية الشيوعية.

يعترف غرامشي بان الشيوعية طموح أممي تختفي فيه مظاهر القومية والقطرية والدولة، لكن تبقى الدولة خطوة أساسية لا يمكن بأي حال من الأحوال نفيها، يجب التفريق بين دولة محدودة سياسيا واقتصاديا وحتى قوميا ودولة عامة للمجتمع الإنساني وفق ما ترنو إليه الأممية، فالمجتمع يكتسب وعي بذاته عبر الدولة كما يقول "هيجل" لأنه يجد فيها الصيغة التاريخية المثلى لتقدم الحضارة، ومن بين التنظيمات التي تنتجها البروليتاريا بعد الثورة هي الدولة الاشتراكية الوطنية على حد تعبير "لينين" والتي ستمهد فيما بعد للتشارك مع دولة اشتراكية أخرى لبلوغ الأممية الشيوعية.

إذا لم يكن غرامشي متفقا تماما مع الفوضويين مادام انه اعتقد بتحول الدولة البرجوازية إلى دولة اشتراكية ففكرهم عن الحرية المطلقة كانت اقرب ما تكون "ايطوبيا" (Utopie) جافة، ورغم انه لم يكن يساندهم في آرائهم فإنه لم يعاديهم ولم يرى فيهم خطرا على الثورة البروليتارية بقدر ما كان يراه في مجموعتين الأولى خارج الحزب الاشتراكي هم: "القوميين" (الفاشيين) الذين سنحت لهم فرصة ضعف الدولة في التجبر لدرجة ممارسة العنف على معارضيهم السياسيين خاصة بعد الحرب العالمية الأولى، والمجموعة الثانية هم الإصلاحيين الذين كانوا يخربون داخل الحزب الاشتراكي، ورغم ما تظهر بعض مواقفهم إنها يسارية إلا أنهم في

---

* الفوضويين: وهي حركة تعود الى "باكونين" مشهورة بدعوتها لنفي الدولة مثلها في ايطاليا كل من: "موريتزيو" "غارينو" "وبييترو فيريرو" "كارلو بيتري".

الغالب يقفون مع الطرف الآخر ويؤمنون أن الطريق للوصول إلى السلطة هو الديمقراطية وليس الثورة.

لم تثمر نداءات لينين ولا غرامشي في تجديد الحزب الاشتراكي وتطهيره من الانتهازيين ووجد "سيراتي" نفسه بين فكي الكماشة فهو من جهة يرفض الدخول في مواجهة مع الإصلاحيين الذين يمثلون الأغلبية في الحزب ومن جهة أخرى يواجه معارضة "الكومنترن" التي جاء مؤتمرها الثاني بتوصية لينين للأحزاب الاشتراكية في أوربا بضرورة طرد الإصلاحيين ووصفهم بالخونة، وأبقى "سيراتي" على الوضع داخل الحزب كما هو، وأراد "سيراتي" أن يظهر وجود الإصلاحيين في الحزب على انه وضع تفرضه خصوصية العمل الثوري في ايطاليا.

هذه الحالة لم يسكت عنها غرامشي الذي بلغ به الغضب من الإصلاحيين لدرجة انه أصبح أكثر إصرارا من لينين على طردهم وحذر "سيراتي" من انه سيواجه عزلة من طرف البروليتاريا العالمية بعد أن رفض توصيات الأممية الشيوعية التي لم تطالبه إلا بالقليل من الحزم والصرامة والتنظيم المحكم للحزب بغية تحقيق أهدافه المنشودة.

و لم يبق غرامشي مكتوف اليدين بل عقد في أكتوبر 1920 مؤتمر بمدينة "ميلانو" مع مجموعة من صفوة الحزب الشيوعي وتم الاتفاق على تأسيس حزب جديد ينقل العمل الثوري في ايطاليا من الحزب الاشتراكي إلى مستوى أعلى هو الحزب الشيوعي الايطالي كفرع من الأممية الشيوعية العالمية، ثم تم الاتفاق على عدم إشراك الإصلاحيين فيه، وفي سنة 1922 اعترف"سيراتي" بأنه ارتكب خطأ عندما لم يطرد الإصلاحيين من الحزب الاشتراكي.

في سنة 1921 تم بالفعل تأسيس الحزب الشيوعي الايطالي وكان غرامشي عضوا بارزا في ذلك، وتوقف الحزب الاشتراكي عن عمله وبعد عامين من النشاط داخل الأممية الشيوعية (موسكو- فيينا) أصبح غرامشي الأمين العام للحزب الشيوعي الايطالي، وفي نفس السنة 1922 يتزوج في موسكو وفي سنة 1924 ترأس اللجنة التنفيذية للحزب.

وفي الثامن من نوفمبر سنة 1926 يتم إلقاء القبض على غرامشي من طرف الشرطة الفاشية بناءا على أمر من "موسوليني" وفي سنة 1928 يحكم عليه من طرف

محكمة فاشية خاصة بعقوبة السجن لمدة عشرين سنة سجنا حيث أمضى العشر سنوات الأخيرة من عمره تحت التعذيب في السجن حرر غرامشي "رسائل من السجن" أين أعلن قطيعته مع ستالين بسبب الاتجاه السياسي الأممية بداية من 1929 قبل أن يموت في مستشفى سجن روما في 27 أفريل 1937.

فكره:

ماهية الفلسفة:

عندما يتحدث غرامشي عن المعرفة فهو يفرق بين ثلاثة مستويات هي: 01- الفلسفة، 02- الدين، 03- الحس المشترك والفلكلور، ويرى أن "الفلسفة نظام فكري أما الدين والحس المشترك فلا يمكن أن يكونا كذلك. ويلاحظ أيضا أنهما لا يتطابقان"[1]، غرامشي يجعل الحس المشترك عنوانا للفكر العامي المكون من خليط كثيف من الأفكار والشوائب التاريخية الغير مرتبه بمقابل الفلسفة التي تعتبر "حس سليم"، أعلى قيمة وأكثر تعقيدا، ومع ذلك فغرامشي يربط الفلسفة بسياقاتها التاريخية التي نشأة فيها فالفيلسوف ما هو إلا تعبيرا عن عصره ومنه "إن التاريخ والفلسفة بهذا المعنى شيء واحد، لا ينفصمان: إنهما يكونان سبيكة واحدة"[2]، بل يذهب إلى درجة ربط قيمة هذه الفلسفة بتاريخها، "ويمكن القول أن القيمة التاريخية لأية فلسفة تقدر بما اكتسبته من فاعلية "عملية"بأوسع معاني الكلمة. وإذا صح أن أية فلسفة هي تعبير عن مجتمع ما، فلا بد أن تعود لتؤثر في هذا المجتمع تأثيرا ايجابيا وسلبيا معا. ومدى تأثيرها هو بالتحديد مقياس أهميتها التاريخية، والدليل على أنها ليست مجرد "جهد فردي لا طائل من ورائه"، بل "حقيقة تاريخية"."[3]

لقد لعب الدين لفترة طويلة دور الإيديولوجيا الموحدة للحياة الجماعية ومحافظا على تماسك الحياة الفردية فالكنيسة الكاثوليكية مثلا لا تزال توحد الكتلة الاجتماعية للمؤمنين بل حتى أنها منعت ظهور دين للنخبة وأخر للعامة وأبقت على رؤية للعالم موحدة يتشارك فيها أعلى الهرم مع أسفله وظل هناك دين رسمي واحد، ووجب على

1 انطونيو غرامشي، كراسات السجن، www.nj180degree.com، ص 6.
2 كراسات السجن، مرجع سابق، ص 24.
3 كراسات السجن، مرجع سابق، ص 24.

الفلسفة أن تنحى هذا المنحى الذي لا تنفصل فيه القاعدة عن القمة، وان تجعل من نفسها خادمة للحياة الاجتماعية بتخلصها من طابعها الفردي الخالص.

ولا يعني هذا أن تتحول الفلسفة إلى "حسا مشترك" بل عليها أعمال معول النقد فيه لترجعه حسا سليما، ذلك إن تاريخ الفلسفة حمل على الدوام مهمة النقد وينبع النقد من القدرة على التفكير بطرق مختلفة ومن احتمال وجود احتمالات متعددة ومن الخيال المتجاوز للواقع ومن النظر للأمور بطريقة مغايرة، كما أن وعي الإنسان الذاتي وصراعه من اجل إثبات الذات يعتبر جزء من العملية.

عبر النقد الذاتي تطمح الفلسفة لإخراج الجماهير من سلبية "الحس المشترك" وترشدهم إلى رؤية أرقى للحياة، فالانتقال من الطور الأول أين تكون الجماهير النشطة اقتصاديا تحت رحمة الهيمنة والقيادة الرجعية إلى الطور الثاني أين تبدع النخب وتجدد لها رؤية مستقبلية للنشاط الإنساني تبقى قضية تكوين النخب عملية شاقة وطويلة مليئة بالتعارضات والتقدم والتقهقر، وعندما تتشكل هذه النخب فإنها تتميز عن عامة الناس بحسها النقدي وهي بذلك ترقى عن المعتقدات المتحجرة للعامة وتتميز بمستواها الفكري الذي يدفع العامة لإتباعها.

وعلى الحركة الثقافية للنخب أن تتمسك ببعض الشروط لتحقيق الريادية والإتباع وهي:

1. التعليم المتكرر للعقلية الشعبية.
2. الارتقاء بالمستوى الفكري للجماهير.

لقد تصور غرامشي الفلسفة كإمكانية متاحة لكل الناس وليست تأملا ميتافيزيقيا فج فطالبها بالانخراط في اليومي وتعقيداته وهو بذلك ينحو منحى الطرح الماركسي الذي رأى النشاط الفلسفي تفكيرا نقديا مرتبط بالواقع له الصلة الوثيقة بالممارسة السياسية فيحرك الوعي العمالي نحو الثورة.

لقد أشار غرامشي في الكثير من محطات فكره بأهمية ربط أواصل التعاون بين الفلسفة والممارسة، الفكرة التي يستشهد فيها غرامشي بماركس كثيرا وليبرهن على حقيقة ارتباط الوعي بالبراكسيس ينطلق غرامشي من بديهة يؤمن بها هي أن الفلسفة معطى ممكن لكل إنسان وليست كما يظن الكثيرين أنها معرفة معقدة مميزة لفئة معينة من النخب.

يعتقد غرامشي أن الفلسفة تفكير عفوي موجود عند كل الناس مادام أن كل إنسان له رؤيا للكون والحياة فإنه يلج الفلسفة من ماهيتها الأولى، كما أنها محمولة في:

1. الحس المشترك.
2. اللغة.
3. التفكير العامي (الفلكلور) المعتقدات والخرافات.

لكن غرامشي يعتبر وجود الأرضية الفلسفية عند العامة فاتحة إلى خطوة تحضيرية ثانية هي "الوعي النقدي".

الإيديولوجيا:

تعتبر الإيديولوجيا احد أهم المفاهيم التي اعتنت بها الماركسية من ناحية مضمونها وشكلها وآليات اشتغالها من منطلق العلاقة بين القاعدة المادية والاقتصادية لحياة الناس وتأثيرها على وعيهم (البنية الفوقية: القانون السياسة[1]) وينظر غرامشي للايديولوجيا كونها معتقد أو إيمان بل حتى دينا بغض النظر عن أصله وتتجلى الإيديولوجيا في تصورنا للوجود والأشكال الثقافية الأدبية الأخلاقية والقانونية... الخ، وهي ممارسات تحكم سلوك الفرد والجماعة.

إن الإيديولوجيا حقلا متماسك تماسكا منطقيا كونه تعبير عن وظيفة اجتماعية ومع ذلك فله مستوياته "يحدد غرامشي حقل الإيديولوجيا في شكل هرمية منطقية تتألف من أربع درجات أو طوابق هي التجسدات"والأشكال الملموسة التي تتجلى فيها الإيديولوجيا""[2]، ويمكن ترتيبها على النحو الأتي:

1. الحس المشترك والفلكلور: سنجمع هذان المستويان لتشابهما واقترابهما من بعضهما البعض اهتم غرامشي بالتفكير العامي للشرائح الأقل ثقافة في المجتمع وفهم وعيهم الحسي البسيط الذي يكاد يخلو من كل نقد وعمق تفكير ومع

1 Marx introduction a la critique de l'economi politique PSF Paris 1966, p. 4, 5.

2 عمار بلحسن، الأدب والايديولوجيا، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص 21.

ذلك تعبر الجماهير عن نفسها بداخله رغم هشاشته ووقوفه على التجربة اليومية واقترابه من الاعتقاد والأيمان كالدين.

يعتبر الفلكلور أكثر تصلبا وتحجرا من الحس المشترك المرن كما انه أكثر تشويشا وعدم تماسك عكس هذا الأخير الذي رغم تملهله فإنه أكثر انسجاما ومنه فيبقى في القاع كترسبات في أسفل الحياة الثقافية الاجتماعية فهي لا ترتفع لتشكل تصورا موحدا للعالم ولا تعدو أن تكون شذرات متناثرة لما تبقى من التحولات التاريخية.

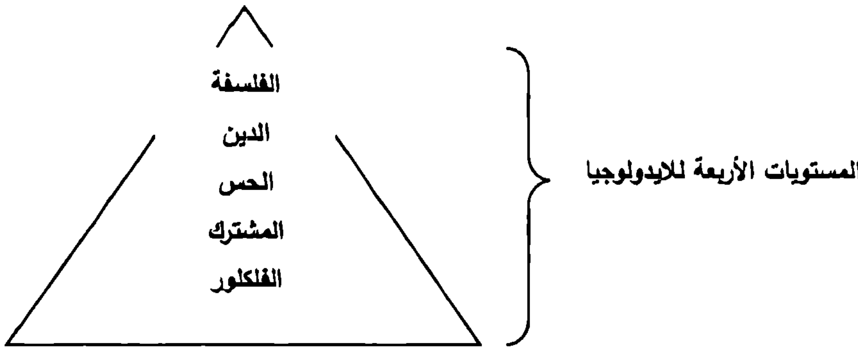
2. الدين: لقد هيمن الدين لزمن طويل على البشرية وما يزال، وله قدرة كبيرة على تحريك الجماهير والتأثير على وعيها الأمر الذي دفع غرامشي إلى الاهتمام به من حيث ماهيتها (كرؤيا للعالم) وتطبيقاته (الطقوس والشعائر الممارسات والسلوكيات) ومن بين الديانات الكبرى في العالم ركز غرامشي اهتمامه على المسيحية الكاثوليكية مجسدة في مؤسستها الشهيرة "الكنيسة الكاثوليكية في روما" وعبر تراتبيتها الهرمية وتنظيمها الرمزي والبيروقراطية (الاكليروس أو رجال الدين)، ولاحظ غرامشي مدى سطوة الفاتيكان على وعي الايطاليين مستعينا بالصحف والأحزاب المسيحية والإعلام.

3. الفلسفة: يقول ماركس"إن الفلاسفة لا يظهرون من العدم بل هم نتاج مجتمعاهم وعصرهم بل هم الثمرة الأغلى لواقعهم"، واعتبرهم غرامشي الوعي التاريخي لطبقة اجتماعية تعبر عن ذاهما في نسقا صارم ومنظم وهو بذلك يرفعها من مجرد تفكير فردي محدد إلى ظاهرة جماعية لكنه في نفس الوقت يستبعد نوعا من الفلسفة المستقلة التي لا تهتم بالتاريخ والواقع الاجتماعي وتكتفي بالتفكير الموغل في الفردانية والغموض.

إن ما يقصده غرامشي بالفلسفة هو ""فلسفة البراكسيس* Praxis الفلسفة المنخرطة في الصراعات الاجتماعية الفلسفة الايجابية التي تؤثر في المجتمع وتغيير تاريخه.

---

* البراكسيس: مفهوم ماركسي يقصد به تطابق النظرية والممارسة.



هناك علاقة قوية بين الإيديولوجيا والصراع الطبقي فالممارسات السياسية لكل طبقة اجتماعية تحركها الإيديولوجيا تحفزها وتحدد غايتها وبما أن الفلسفة احد مستويات الإيديولوجيا فإنها بالتالي متورطة تاريخيا في السياق العام للصراع السياسي وتبقى حلقة الوصل والانتقال من علاقات الإنتاج (المستوى الاقتصادي) إلى الوعي الايديولوجي (المستوى السياسي) وهي هنا لا تحمل دلالة سلبية كما حملها إياها ماركس بل تصبح إيديولوجيا ايجابية مادامت يتحرك بداخلها الناس ويشحذون فيها وعيهم ويكتسبون عبرها وعيهم بذاتهم ولا تتوقف عند هذه الوظيفة السيكولوجية بل تتعداها إلى وظيفة تنظيمهم وتشكيلهم موضوعيا أي أنها تغدو من كونها معتقدا لتصبح "قوة مادية"، وتنظيما سوسيولوجيا.

إن الإيديولوجيا تقوم بدور حاسم في أولا تعبئة الناس ثم حشو وعيهم إلى تنظيمهم وتحريكهم، ويشبه غرامشي هذه العملية بوظيفة البنائيين في التخطيط بناء الهيكل ثم إنهائه ولقد رأى في الفاتيكان بروما مثالا واضحا لقوة الإيديولوجيا على تشكيل ممارسات المؤمنين، أنها تجعلهم ككتلة واحدة ولحمة يتكاتف فيها العناصر ويتماسكون لغاية محددة لقد أعجب غرامشي كثيرا بدقة النظام الكنسي وما يقوم عليه من ممتلكات مادية ومؤسسات إدارية وقدرة متجددة على الإنتاج الرمزي بطبع الكتب الدينية والسهر على توزيعها.

تقابل الأدبيات السياسية دوما مجتمعين داخل الدولة الأول يسمى: المجتمع المدني*

* يعتبر غرامشي أن استعمال مفهوم المجتمع المدني عند هيجل يعني هيمنة فئة معينة على المجتمع كله أما في التصور المسيحي فالمجتمع المدني يقابل مجتمع الكنيسة إلا أن غرامشي يدرج المجتمع المدني والسياسي ضمن البنية الفوقية.

والثاني المجتمع السياسي وداخل هذه البنية تسعى الطبقة المسيطرة دوما للإبقـــاء الوضـــع على ما هو عليه وانتزاع الشرعية من الجميع على أحقية البناء الاجتماعي القائم وتستعين في ذلك:

1. المؤسسات الدينية.
2. المؤسسات التربوية العلمية (المدارس، الجامعات... الخ).
3. المؤسسات الإعلامية (الراديو، الصحف.. الخ).

أما المجتمع السياسي فتجسده الدولة:

1. الجهاز العسكري.
2. جهاز الشرطة.
3. مؤسسات الدولة القانونية.

إن هذه الدراسة الغرامشية للايديولوجيا تدفعنا مباشـــرة وبشـــكل تمـــي إلى إشكالية أخرى عمق البحث والتفكير فيها إنها قضية المثقفين ولقد أعاد التفكير فيها مبددا الأحكام المسبقة التي ارتبطت به طويلا من حيث تفرد والتمايز الشديد عـــن المجتمع، بل اعتقد غرامشي أن هناك علاقة ضرورية موضـــوعية تـــربط المـــثقفين بطبقاتهم كونهم الإفراز الأعلى شئنا لها فهم يرتبطون عضويا بها فإذا كان عمالهـــا يقدمون مجهودا عضليا فإن النخبة تقدم مجهودا ذهنيا.

يستعمل غرامشي مفهوم "المثقف العضوي" والعضوية هنـــا تعـــني الانتمـــاء البيولوجي الأسري الذي على المثقف أن ينشدها وينشد عبرها إصـــلاح "الحـــس المشترك" عند عامة الناس فكون المثقف مزودا بالوعي النقدي لـــزم عليـــه القيـــام بالدور الطليعي الذي تفرضه عليه الظروف التاريخية من هذا المنطلق يميز غرامشـــي بين المثقف التقليدي والمثقف العضوي فماذا يعني بهذا التمييز؟

يربط غرامشي المثقف التقليدي بالطبقة الرجعية التي ينتمي لهـــا (برجوازيـــة صغيرة) والتي تنحدر إلى الأفول وتقف عقبة أمام كل تغيير وهذا يعـــني أن علـــى المثقف العضوي أن يعبر بصدق عن طبقته ويقاوم تسلط المجتمع السياســـي فعنـــد مستوى الصراع الثقافي يجهد المثقف لعضوي نفسه من اجـــل الـــوعي بالـــذات Auto Conscience والنقد الذاتي Auto critique لينتصر على الرجعية الخادمـــة للطبقة المهيمنة.

إدموند هسرل

(1938-1859)

إدموند هسرل

(1938-1859)

د. نادية بونفقة

جامعة الجزائر1

1 حياته وأعماله:

ولد الفيلسوف الألماني إدموند قوستاف ألبرشت هسرل في 8 أفريل 1859 في مدينة بروسنيتس (بإقليم مورافيا) من أبوين يهوديين. درس الرياضيات والفلسفة بين عامي 1876

و1882 في لايبزيغ أولا ثم في برلين. بعد حصوله مباشرة على الدكتوراه في الرياضيات في شتاء 83/1882 تفرّغ لدراسة الفلسفة دراسة معمَّقة على يدي فرانتس برنتانو في فينا. في هال تحصّل على التأهيل من خلال موضوع "حول مفهوم العدد. تحليلات سيكولوجية". هناك قام بالتدريس بصفته أستاذا جامعيا[1] من عام 1887 إلى غاية 1901. في عام 1901/1900 نشر هسرل مؤلفه الرئيسي الأول الذي أسس بواسطته الفينومينولوجيا، وهو أبحاث منطقية، في جزئين. بفضل هذا المؤلَّف تم تعيينه عام 1901 كأستاذ غير عادي[2] في غوتينغن. و لم يتسنّ له التمتع برتبة أستاذ عادي إلا عندما بلغ سبعا وأربعين عاما، أي عام 1906. شغل هسرل منذ عام 1916 إلى غاية التقاعد عام 1928 كرسي الفلسفة في فرايبورج، إلى أن خلفه مارتن هيدجر. توفي هناك في 27 أفريل عام 1938.

في غوتنغن التفّت حول هسرل مجموعة من التلاميذ والأصدقاء، أو ما يسمى مدرسة غوتنغن للفينومينولوجيا. وسرعان ما ظهر إلى جانبها في ميونيخ اتجاه نشأ هناك. بالتعاون مع الفلاسفة الميونيخيين موريس غايغر وألكسندر بفيندر، وكذا مع

---

1 Privatdozent.

2 Außerordentlicher

تلميذه الغوتنغي الذي قضى نحبه بعد ذلك في الحرب العالمية الأولى، وماكس شيلر الذي درّس سابقا في برلين، أسّس هسرل عام 1913 *الكتاب السنوي للفلسفة والأبحاث الفينومينولوجية* الذي تحوّل إلى مركز لأعمال البحث الفينومينولوجي. هاهنا ظهرت الأعمال المذكورة سابقا لكل من شيلر وهيدجر، لكن أيضا أعمال فلسفية أخرى متميّزة في الثلث الأول لقرننا. أسماء أخرى عُرفت أيضا بمعزل عن الكتاب السنوي، مثل اسم المساعدة الأولى لهسرل، إديت شتاين اليهودية الأصل التي اعتنقت الديانة الكاثوليكية وأصبحت بعد ذلك راهبة كرملية، والتي لقيت حتفها في الأخير بإحدى معسكرات الاعتقال، وكذا اسم رومان إنغاردن، الفيلسوف البولوني ذي التأثير الواسع، يان باتوكا، وهو فيلسوف تشيكوسلوفاكي مشهور أصبح فيما بعد معروفا بصفته ناطقا باسم الإعلان عن حقوق الإنسان "شارتا 77". وأيضا آرون غورفيتش وألفرد شوتس، اللذان درّسا بعد الحرب العالمية الثانية في الولايات المتحدة.

افتتح هسرل الكتاب السنوي بمؤلّف تمهيدي يحمل عنوان *أفكار لفينومينولوجيا خالصة وفلسفة فينومينولوجية*، قُدِّر في ثلاثة كتب لم ينشر منها في حياته سوى الكتاب الأول (الذي صار يعرف فيما بعد بـ*الأفكار1*).

مع كتاب *الأفكار1*، المؤلّف الرئيسي الثاني لهسرل الذي صدر 13 سنة بعد *الأبحاث المنطقية*، أعطى هسرل الفينومينولوجيا توجّها جديدا لم يستطع للأسف رفقاء دربه من غوتنغن وميونيخ أن يقبلوه.

مرة أخرى يمر وقت طويل قبل أن ينشر هسرل أعمالا أخرى مهمّة؛ ففي عام 1928 سمح هذا الأخير لهيدجر بأن يُصدر نصّا أعدّته وجمعته إديت شتاين من أجزاء قديمة لمحاضرات ومخطوطات أبحاث، وهو النص الذي صار معروفا بـ *محاضرات في فينومينولوجيا الوعي الزمني الداخلي*.

في عام 1929 ينشر هسرل نفسه مؤلّفا تمهيديا جديدا بعنوان *المنطق الصوري والترنسندنتالي*، بالإضافة إلى محاضرتين ألقاهما هسرل بجامعة السربون بباريس ثم قام بتوسيعهما مرة أخرى إلى ما عرف بعد ذلك بـ *مدخل إلى الفينومينولوجيا*، *وتأملات ديكارتية* التي ظهرت عام 1931 باللغة الفرنسية، و لم تُنشر الطبعة الألمانية إلا عام 1950 كجزء أول من الطبعة الكاملة "*هسرليانا*". أخيرا تمكّن هسرل عام

1936 من نشر جزء من كتابه الأخير *أزمة العلــوم الأوروبيــة والفينومينولوجيــا الترنسندنتالية* (والذي عرف بعد ذلك *بـالأزمة*)، وهذا خــارج ألمانيــا بســبب ظروف الحرب العالمية الثانية وملاحقة الحزب النازي لليهود، ولقــد كــان هــذا الكتاب بدوره مدخلا إلى الفينومينولوجيا، ولكن بطريقة جديدة كل الجدة. أمــا الكتاب الكامل *للأزمة* فلم يظهر إلا عام 1954 كجزء سادس من "هسرليانا".

بالمثل لم يظهر التأليف الذي أعدّه وأخرجه التلميذ السابق لهســرل لودفيــغ لاندغرب، بتكليف من هسرل نفسه، بين مخطوطات البحث، إلا عام 1938.

بغض النظر عن *الأبحاث المنطقية والمحاضرات الخاصة بفينومينولوجيا الــوعي الزمني الداخلي*، لم يُنشر لهسرل في حياته سوى كتابات تمهيدية تخطيطية، وهذه – كما ذكرنا– إما غير كاملة جزئيا،

وإما أن بعضها لم ينشر أصلا باللغة الألمانية. غير أن العمل الحقيقي لهسرل لا يتركّز في مثل هذه الأعمال التمهيدية، بل في تحليلاته الفينومينولوجية الملموسة التي ضمّنها هسرل أفكاره يوما بعد يوم،

فبعمل دؤوب لا يعرف الكلل ملأ هسرل بتحليلاته حوالي 45 ألف صــفحة بين عامي 1890 و1938 باستينوغرافيا غابلسبارغار[1]. إن قوته الإبداعية وانكبابــه التام على عمله لم تثنهما مضايقات النازيين الذين منعوه في الأخير حتى من دخول الجامعة.

بعد وفاة هسرل عام 1938 ظهر خطر إمكانية وقــوع مخطوطــات أبحــاث هسرل التي تعد الثمرة الحقيقية لعمل حياته، بين يدي النازيين. إلا أن هرمان ليوفان بريدا الأب الفرانسيسكاني البلجيكي استطاع أن ينقذ الإرث الفلسفي لهسرل من بطش الاشتراكيين الوطنيين (النازيين)، وهذا من خلال مغامرة فريدة من نوعهــا، حيث أسس عام 1939 أرشيف-هسرل بجامعة لوفان ببلجيكا. وقــد بــدأ هــذا الأرشيف ينشر منذ عام 1950، بالتعاون مع أرشيف هسرل الذي أســس لاحقــا بجامعة كلونيا، مجموعة من كتب هسرل تحت اسم "هسرليانا" التي سبق أن أشــرنا إليها. هذه الطبعة التاريخية-النقدية الكاملة تشمل الأعمال التي نشــرها هســرل بنفسه أو التي أعدّها للنشر، كما تشمل أيضا أهم المحاضــرات غــير المنشــورة،

---

1 In Gabelsberger Stenographie

المداخلات والمقالات، بالإضافة إلى مختارات من مخطوطات الأبحاث المصنفة حسب الموضوعات -إما كملحقات أو كأجزاء مستقلة[1].

2 فلسفته

تعدّ فينومينولوجيا هسرل من التيارات الفلسفية الهامة في عصـــرنا الحاضـــر، حيث حضيت بمنـــزلة كبرى في الفلسفة الألمانية في العقـــود الأولى، وفي الفكـــر الفرنسي في منتصف القرن العشرين.

يُفهم العديد من المؤلفات الفلسفية الكبرى التي تنتمي إلى عصرنا الحاضر على أنها أبحاث فينومينولوجية مثل: *المذهب الصوري في الأخلاق وعلم الأخلاق المادي القيمي* لماكس شيلر (1913/1916)، *الوجود والزمن* لمـــارتن هيـــدجر (1927)، *الوجود والعدم* لجون باول سارتر (1943)

و*فينومينولوجيا الإدراك* لموريس مرلو بونتي (1945).

إن الدوافع الفينومينولوجية لا يقتصر تأثيرها على الفلسفة الموجهة توجيهـــا فينومينولوجيا فحسب، بل يمتد أيضا إلى تلك التي تفتقر إلى مثل هذا التوجيه، وإلى مجموعة من العلوم مثل علوم الآداب

والعلوم الاجتماعية، خاصة علم النفس، وهذا بكيفيات متنوعة[2].

يتمثّل الهدف الأساسي للفينومينولوجيا، مثلما صاغه هسرل في مقال 1911: *الفلسفة كعلم صارم*، في إصلاح الفلسفة وإرجاعهـــا إلى طابعهـــا العلمـــي، أي تأسيسها كعلم صارم. من أجل ذلك حارب هسرل الاتجاه الذي يرى أن الفلسفة ليست علما وإنما "رؤية للعالم"[3]، كما حارب في الوقت نفسه "المذهب التـــاريخي" الذي يحصر واجب الفلسفة فقط في تدوينها لتاريخها الخاص. بالتأكيـــد لم يكـــن هسرل يقصد ردّ الفلسفة إلى نظرية معرفية، مثلما أرادت ذلك اتجاهـــات واســـعة التأثير قديما وحديثا، كما لم يكن يقصد أيضا تكييف الفلسفة مع منـــاهج العلـــم

---

1 Edmund Husserl Die phänomenologische Methode Ausgewählte Texte I. Mit einer Einleitung, herausgegeben von Klaus Held (Philipp Reclam jun. Stuttgart, 1985. S. 7 ff.).

2 Ibid. S. 5.

3 Weltanschauung

الطبيعي المعاصر. في الحقيقة إن ما أراده هسرل من خلال برنامجه هو تحقيق معرفة متحرّرة جذريا من الأحكام المسبقة وبعيدة كل البعد عن الظن المجرّد[1].

1.2 مشكلة الأسس

لا شك أن مثل هذا الهدف يتطلب البحث عن أساس يقيني للفلسفة، وهذا ما دفع هسرل، الذي كان يتمتع في الأصل بتكوين رياضي، إلى الانطلاق من الرياضيات والمنطق متسائلا عن أسسهما. من هنا يكاد يتفق كل دارسي هسرل على أن مشكلة الأسس هي السلك النقل الذي يربط كل المراحل والمستويات المختلفة لفلسفته.

من المعلوم أن الرياضيات والمنطق يتناولان مفاهيم وقوانين تفرض نفسها علينا بنوع من الضرورة التي لا يمكن أن ننسبها إلى تقلبات الشعور السيكولوجي، إلا أن التداخل الموجود بين مضمون التصور المنطقي والمضمون النفسي الذي يتحقق فيه، بين العدد مثلا وعملية إحصاء الأجزاء الواقعية المدركة بواسطة الشعور، قد أدى إلى ذلك الجدل التاريخي المعرفي بين المنطق وعلم النفس، ومن ثمة إلى ظهور المذهب النفساني الذي يجعل المعطيات الفكرية والموضوعات الرياضية (الأعداد والدوال) تابعة لقوانين الفكر الإنساني، وهو المذهب الذي شنّ عليه هسرل في كتابه *أبحاث منطقية* حربا شاملة معلنا عن تأسيس منهج جديد لتحليل الشعور أي منطق خالص، في الوقت الذي كان المذهب النفساني يعتبر المنطق فنا للتفكير الصحيح[2].

2.2 تحليل الشعور أو منهج الوصف الفينومينولوجي

لا يمكن فهم هذا النوع من التحليل اللاسيكولوجي للشعور، إلا إذا وضعنا نصب أعيننا الهدف منه، وهو حل المشكل الابستمولوجي الخاص بالأساس المطلق للمعرفة وللمنطق. ففي كتاب *الأبحاث المنطقية* (1900-1901) الذي قدّم وشرح فيه هسرل الجزء الأساسي للفينومينولوجيا، وكذا منهج التحليل الجديد، يؤكّد هذا الأخير أن هذا العلم الجديد بعيد كل البعد عن التفكير الطبيعي، على الرغم من أنه يتناول أو يبدو أنه يتناول نفس موضوع هذا التفكير وهو الظواهر. يقول هسرل:

---

1 Ibid. S. 12 f.

2 عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية. (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1984)، الجزء الثاني، ص 539.

"إن الفينومينولوجيا تعني علم الظواهر، غير أن هناك علوما معروفة منذ القدم تتناول هي الأخرى الظواهر... من المؤكّد أن الفينومينولوجيا ترتبط أيضا بكل هذه الظواهر، وطبقا لكل المعاني، لكن في موقف متميّز تماما، يتغيّر معه كل معنى للظاهرة سبق أن صادفناه في العلوم المعهودة لدينا... بهذه الطريقة فقط يدخل هذا المعنى إلى الميدان الفينومينولوجي، أي بعد أن نجري عليه عملية التغيير"[1].

إن التمييز بين التحليل الفينومينولوجي للشعور وتحليله السيكولوجي، يتطلب منا تحقيق ما يسميه هسرل الموقف الفينومينولوجي في مقابل الموقف الطبيعي. وعلى الرغم من أنه ليس من السهل تحقيق هذا الموقف الجديد، نظرا إلى سيطرة عادات التفكير الطبيعية، فإنه لا يمكن فهم الفينومينولوجيا كعلم للماهيات إلا عبر هذا الموقف الجديد. لقد أثبت هسرل في *الأبحاث المنطقية* أن كلا من موضوع الرياضيات والمنطق يعطى في بداهة الشعور بالشيء ذاته، أي أنه يعطى بصفته **ماهية** أو عنصرا ثابتا متميّزا عن تعدّد التمثلات. من هنا تكمن أهمية *الأبحاث المنطقية*، وبالخصوص الجزء الأول منها، في أنها بيّنت أن المفاهيم والقوانين الرياضية والمنطقية ليست ناتجة عن علم النفس، على الرغم من أننا نتوصل إليها في أفعال نفسية، فالعدد خمسة ليس نتيجة لإحصاء خمسة موضوعات، بل هو نوع أو فكرة مستقلة عن الحدس الفردي الذي يصلح فقط كقاعدة توضيحية[2].

بهذه الطريقة بدأ هسرل إعادة تأسيس فكرة الحقيقة التي كاد المذهب النفساني أن يقضي عليها، كما فتح في الوقت ذاته الباب أمام الفينومينولوجيا كعلم خاص للماهيات. فما هي العلاقة بين الماهية والظاهرة؟ يجب أن نعلم أن الفينومينولوجيا لا تبحث في الوقائع الخارجية أو الداخلية، بل إنها تركز فقط على الواقع الموجود داخل الشعور، أي على الموضوعات بصفتها مقصودة من الشعور وفيه، باختصار على ما يسمّيه هسرل الماهيات المثالية التي يعني بها تحديدا الظواهر. وبغية تجنّب كل لبس متوقّع بشأن مفهوم الظاهرة، يرى بيار تيفيناس أننا لكي نفهم هذا المصطلح،

---

1 Edmund Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. (IdeenI) (Haag: Martinus Nijhoff, 1950 in Husserliana Band 3. S. 3).

2 Lothar Kelkel et Réné Schérer, Husserl, sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie (Paris: PUF, 1964, pp 29, 30).

علينا أن ننسى تماما المقابلة الكانطية: الظاهرة - الشيء في ذاته. إن الظاهرة بالنسبة إلى هسرل هي ما يظهر مباشرة في الشعور، أي أنها تدرك في الحدس قبل كل تفكير أو حكم، وما علينا إلا أن نتركها تظهر وتعطي نفسها، فالظاهرة هي ما يعطي نفسه بنفسه، أو ما يسميه هسرل الإعطاء الذاتي[1] للموضوع.

على هذا الأساس فالمنهج الفينومينولوجي لا يرتكز فقط على العناية بمضامين وموضوعات المعرفة من حيث قيمتها أو واقعيتها، بل إنه يرتكز أساسا على وصفها على الصورة التي تعطى بها كمقاصد خالصة وبسيطة للشعور.

أدرك المعاصرون لهسرل، بعد أن اتضح مفهوم الظاهرة والمنهج الجديد في أذهانهم، أنه من الممكن تجديد كل علم خاص بالأشياء بواسطة المنهج الفينومينولوجي، بشرط أن ننتقل من الوقائع التجريبية إلى الظواهر، أي إلى الماهيات؛ وبهذه الطريقة تعددت الأوصاف الفينومينولوجية، وسرعان ما تأسس عدد من الفينومينولوجيات: فينومينولوجيا الحق، الدين، الفن... إلخ[2].

3.2 منهج التعليق الفينومينولوجي

يقول هسرل: "من غير الممكن أن نتجنب الابتداء بنوع من التعليق الشكي الجذري الذي يضع مجموع كل القناعات موضع سؤال... و الذي يمنع مسبقا كل استخدام لهذه القناعات في حكم ما، [كما] يمنع من اتخاذ أي موقف بشأن قيمتها الإيجابية أو السلبية. على كل فيلسوف أن يسلك على هذا النحو مرة واحدة في حياته، وإذا لم يكن قد فعل ذلك، فعليه أن يفعله، حتى وإن كانت له "فلسفته". هذه الأخيرة يجب معاملتها أمام التعليق كأي حكم مسبق".[3]

إن مشروع البحث عن أساس مطلق للعلوم وللفلسفة، قد جعل هسرل يسلك في البداية نفس الطريق الذي سلكه ديكارت، وهو الشك المنهجي، غير أن تعليق الحكم أو الأبوخية، وإن كان يقتضي عدم الثقة بالعلوم الوضعية وبصحة

1 Selbstgebung

2 Pierre Thévenaz, De Husserl à Merleau- Ponty: qu'est-ce que la phénoménologie? (Suisse: éditions de la Baconnière, 1966, pp. 41, 42).

3 Edmund Husserl, la crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale. Traduit par Gerard Granel (France: éditions Gallimard, 1976. pp. 274).

العالم المعيش، إلا أنه يهدف في جوهره، وهذا من خلال رفض البداهات الخاطئة (سواء على المستوى الحسي والفكري)، إلى بلوغ البداهة القطعية.

ويكمن الفرق الجوهري بين هسرل وديكارت في أن موضوعات الشك بالنسبة إلى هذا الأخير تؤخذ على أنها خاطئة، بالإضافة إلى هذا فإن ديكارت كان مستعجلا للخروج من جحيم الشك، على حد تعبير هسرل. لقد ميّز هسرل في كتاب *الأفكار1* بكل وضوح، بين النفي الكلي المنسوب إلى ديكارت والتعليق البسيط للحكم المنسوب إليه، معتبرا الأول موقفا مبالغا فيه. وعلى أساس هذا التمييز الدقيق بين المنهجين، يؤكد هسرل أنه لا يوجد من هو أكثر واقعية من الفينومينولوجي، ذلك أنه لا يشك أبدا في كونه إنسانا، ولا في كونه يعيش في عالم واقعي ويملك تجربة حقيقية بخصوصه. إلا أن هذه البداهات الخاصة بالعالم الواقعي تصير بالنسبة إليه، رغم كونها يقينية في الموقف الطبيعي، من أكبر الألغاز. وهذا هو أيضا الفرق بين الفينومينولوجي (أو الإنسان الذي يفكّر ضمن الموقف الفينومينولوجي) والإنسان العادي الذي يفكر في إطار الموقف الطبيعي. بالنسبة إلى هذا الأخير ليس هناك لغز في المعرفة: هناك الأشياء التي يجب معرفتها، وهناك واقع المعرفة نفسه. ربما الشيء الوحيد الذي يطرح إشكالا هو قيمة المناهج العلمية المختلفة.

إن ما يحيّر الفكر الفلسفي ليس كوننا نعرف، بقدر ما يحيِّره كيف هذه المعرفة وماهيتها، أو كيف هذه الإمكانية التي تجعلنا نعرف، ومن ثمة كيف اليقين الذي يكون لدينا عن واقع هذه المعرفة. من هنا نشأ المطلب المتعلق بنظرية معرفية جذرية من شأنها أن توضّح لنا ماهية المعرفة.

1.3.2 اختبار بداهة وجود العالم

كانت أوّل عملية اقتضاها منهج التعليق هي اختبار بداهة وجود العالم، نظرا إلى أن هذا الأخير هو أول ما يعطى لنا على نحو متواصل، وفي تجربة مستمرة تتميّز بكونها سابقة على بداهات الحياة الجارية، بل على بداهات كل العلوم التي تتخذ العالم موضوعا لها. إلا أن بداهة وجود العالم مستمدة من بداهة التجربة الحسية التي يعطى لنا هذا الأخير فيها، وبهذا الصدد يؤكّد هسرل:

"من الواضح أن التجربة الحسية التي يعطى لنا العالم باستمرار في بداهتها، لا يمكن أن تعتبر قطعية، أي تستبعد بكيفية مطلقة إمكانية الشك في وجود العالم، أي إمكانية عدم وجوده".[1] إن كل إدراك لشيء يقع في المكان هو إدراك غير مطابق، وهذا بالضبط من حيث أنه يعطينا الشيء فقط من جانب واحد مع بعض تحديداته، أي يعطينا الصفات الجزئية التي تنتمي إلى الشكل المرئي بصفة جزئية. وعلى الرغم من أننا نشعر بوجود الشيء ذاته، موضوع إدراكنا، إلا أن هذا الشعور لا يغيّر شيئا من هذا الطابع غير الكامل للإدراك. ليس هذا فقط، بل إن التجربة الفردية، كما يقول هسرل، وحتى مجموع التجارب التي يمكن إدراك الوحدة التي تشملها، يمكن أن تنكشف لنا كمجرّد مظهر أو كحلم منسّق.

إلا أن هذا كلّه لا يشكّل، حسب هسرل، برهانا قاطعا على إمكانية عدم وجود العالم.[2] ذلك أن "نفي العالم أو إفناءه إفناء حقيقيا، يؤدي إلى نفيي وإفنائي أنا نفسي، ما دمت أنا، ووجودي، والتجارب التي أدرك بواسطتها ذاتي مباشرة، محتوى مباشرة في هذا العالم".[3]

وبما أن نفي الذات مستحيل، بالنسبة إلى هسرل، نظرا إلى أن "الأنا موجود"، وإن كان يعطى لنا باعتباره تخصيصا عارضا، لا تخصيصا مميّزا على الإطلاق للعالم الموجود من خلال تجربتنا، إلا أن القضية "أنا موجود" تبقى مع ذلك مبدأ كل المبادئ، والقضية الأولى لكل فلسفة حقيقية.[4]

إن الأنا يملك في الحقيقة وجودين: وجودا حسيا طبيعيا ووجودا فكريا ترنسندنتاليا، وإذا كانت تجربة الأنا الطبيعي نسبية وناقصة، فإن التجربة الترنسندنتالية للأنا أفكر هي أساس كل يقين.

2.3.2 الأنا أفكر بصفته ذاتية ترنسندنتالية

يرى هسرل في كتابه *تأملات ديكارتية* أن التحقيق الكامل للرجوع

---

1 Edmund Husserl, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge in Husserliana Band I: (Haag: Martinus Nijhoff, 1950. S. 57).

2 Ibid. S.57.

3 Edmund Husserl, Erste Philosophie, T. II. Theorie der phänomenologischen Reduktion. In Husserliana Bd. 8.(Haag, Martinus Nijhoff, 1950, S. 41).

4 Ibid. S. 42.

الديكارتي الكبير إلى الذات، سيقودنا إلى الذاتية الترنسندنتالية، إلى المجال النــهائي واليقيني بالضرورة الذي يجب أن تتأسس عليه كل فلسفة جذرية. وفي هذا السياق يقول: "إننا كفلاسفة يتأملون بطريقة جذرية، لا نملك حاليا لا علما صحيحا ولا عالما موجودا".[1]

طبعا، ليس المقصود هنا إنكار العلوم الموجودة والعالم الذي نعيش فيــه إنكــارا حقيقيا، بل المقصود هو أن نتجاهلها وأن نسحب ثقتنا الساذجة بها في موقف جديــد، هو الموقف الفينومينولوجي الذي لم يعد فيه العالم سوى ظــاهرة تــدّعي الوجــود أو باختصار ظاهرة وجود، وهذا يصدق أيضا على كل ما يحتويه مــن أنــوات أخــرى بمفهومها الحسي، كما يصدق على الحيوانات. مع ذلك فإن هذه الظــاهرة، بصــفتها ظاهرتي، ليست عدما خالصا. إن ما تكسبه الذات في هذا الموقف أكثر بكــثير ممــا تفقده، إنه حياتها الخالصة مع مجموع حالاتها المعيشة الخالصة وموضوعاتها القصــدية. باختصار إنه الشعور الخالص الذي فيه وبواسطته يكون العالم موجــودا بالنســبة إليّ، بمعنى أنه يستمدّ قيمته من هذه الحياة الشعورية، ومنها فقط. يقول هسرل موضّحا:

"أي أن له [أي العالم] قيمة عندي لمجرّد أنني أختبره في التجربة، أدركه حسيا، أتذكره، أفكّر فيه بكيفية ما، أطلق عليه أحكام وجود وأحكام قيمة، أرغب فيه... وهلمّ جرا".[2]

هكذا يستمدّ العالم معناه الكلي والخاص، ويستمدّ شرعيته الوجودية كلها من هذه الأفكار التي أفكّر فيها[3] وحدها. نتيجة لهذا، فإن الوجــود الطبيعــي للعــالم يفترض كوجود في ذاته سابق، وجود الأنا أفكر الخالص وأفكاره التي يفكّر فيها. إذن فنطاق الوجود الطبيعي لا يملك سوى سلطة من المرتبة الثانية، ويفترض دائما بشكل مسبق المجال المتعالي الترنسندنتالي.

4.2 مفهوم القصدية بين برنتانو وهسرل

يتضّح مما سبق أن هناك علاقة أساسية تربط بين الذات والعالم، لولاهــا لمــا كان لأي واحد منهما معنى أو قيمة. إنها فكرة القصدية التي استفادها هسرل مــن

1 Edmund Husserl, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, S.58.
2 Ibid. S. 60.
3 cogitations

أستاذه برنتانو الذي كان له تأثير عميق على تطوّر الفكر الفلسفي خلال القرن العشرين، وكذا على العديد من تيارات علم النفس المعاصر.

انتقد برنتانو بشدة فكرة إدخال المذهب الطبيعي في دراسة الظاهرة النفسية، ودافع عن فكرة وصف الظواهر النفسية، مؤكّدا أن هذه الأخيرة تتميّز بخاصية أساسية، وهي القصدية. من هنا ركزت مدرسته على دراسة الشعور وأنماط العلاقة بالموضوع، وكان منهجها الوحيد المعتمد هو منهج الوصف الأصيل للحالات المعيشة، ونعني به الوصف المتحرّر من كل افتراض مسبق، سواء كان علميا وراثيا وميتافيزيقيا. إن القضية التالية: "لا أحد يستطيع أن يشك بحق في أن الحالة النفسية التي يدركها في نفسه لا توجد، أو لا توجد على نحو ما أدركها"، التي ستصبح، بعد تعديلها من قبل هسرل، مبدأ أساسيا للفينومينولوجيا، تعلن من جهة عن مبدأ راسخ للمعرفة، وهو أن الحقيقة الذاتية لا تقل قيمة وصحة عن الحقيقة الموضوعية، كما أنها تعدّ من جهة ثانية أكثر الصيغ استجابة لحاجة العودة إلى الحياة وإلى العيني في تلك الفترة.

مع ذلك لم يكن لمفهوم القصدية عند برنتانو سوى قيمة سيكولوجية، بحيث كانت الطابع الذي يميّز الظاهرة السيكولوجية، أما بالنسبة إلى هسرل، فقد اكتسبت قيمة ابستمولوجية، ترنسندنتالية ثم أنطلوجية. لقد صارت الصفة المميّزة لعلاقة جديدة بين الذات والموضوع، أو بين الفكر والوجود، وهي علاقة أساسية تكون فيها الذات والموضوع غير منفصلين، ومن دونها لا يمكن لأي منهما أن يكون قابلا للإدراك الحقيقي. صحيح أن قصدية الشعور تعني أن "كل شعور هو شعور بشيء"، غير أن هذا لا يعني وجود علاقة واقعية سببية بين موجود فيزيائي طبيعي في ذاته وموجود نفسي لذاته، كما لا يعني أبدا أن لكل شعور أو لكل معرفة موضوعا أو مضمونا. إن فهم القصدية على هذا النحو، هو قضاء عليها وعلى الفينومينولوجيا برمّتها. لكي نفهم المعنى الحقيقي للقصدية، لابد أن نذكّر بأن مشكل المعرفة في نظر هسرل، هو في جوهره مشكل التأسيس. وإذا كان الأمر كذلك، فمن غير الممكن أن نفهم الموضوع إلا انطلاقا من الذات التي تعطيه معناه أو تؤسّسه، أو بشكل أدق، من الشعور الترنسندنتالي الذي يعطينا بنيات العالم المقصود، ويعطينا بشكل خاص وحدة معناه. من هنا لا يمكن اعتبار الشعور مجرّد

عنصر صوري، أو مجرد عنصر موحد للمعرفة، أو شرطا لإمكانية الموضوع فقط، إنه بالإضافة إلى هذا كله، معطى عيني (لا تجريبي) تعيشه الذات مباشرة، باعتباره شعورا حقا، لكن لا بالمعنى السيكولوجي. بهذا فإن القول إن الشعور هو الذي يؤسس الموضوع، ليس المقصود منه أنه يؤسّسه، كما لو كان يؤسس شيئا من عدم، بل إن الموضوع يعطى

وينكشف بنفسه لرؤية هذا الشعور المؤسِّس. إذن فهناك من جهة ارتباط، وهناك من جهة ثانية استقلالية. وكأن هسرل يدعونا إلى تجاوز كل من النزعة الواقعية والنزعة المثالية، وبالفعل يمكننا تجاوزهما معا، لأن الاتجاه الترنسندنتالي يتضمن مثل هذا التجاوز، وهذا من خلال مفهوم الإعطاء الذاتي[1]، أو إعطاء الشيء ذاته.

هذا، ونظرا إلى أهمية القصدية في فلسفة هسرل، فقد خصّص لها هذا الأخير ثلاثة من أهم كتبه المنشورة في حياته، والتي تعكس المرحلة الفينومينولوجية الحقيقية: كتاب *الأفكار1*، *المنطق الصوري والمنطق الترنسندنتالي*، *تأملات ديكارتية*. حيث يشكل كل واحد منها محاولة متميّزة للوصول إلى هذا العلم المطلق وهو الفينومينولوجيا، إلا أنها تتفق جميعا على أن العنصر القاعدي الذي يجعل علم الفينومينولوجيا ممكنا، إنما هو مفهوم القصدية بلا منازع.

5.2 مفهوم الرد الفينومينولوجي

إذا كان التعليق هو امتناع مؤقت عن التصديق بالعالم، وبالتالي وسيلة لتحويله إلى ظاهرة وجود، فإن الرد الفينومينولوجي هو إبراز اختياري للعلاقة القصدية بين الذات والعالم، وهذا من خلال رد هذا الأخير إلى الذاتية الترنسندنتالية، لهذا اعتبر بعض الباحثين الرد عكسا للقصدية، فمن خلاله تتحقق فكرة تأسيس معنى الموضوع وماهيته من خلال الذات الترنسندنتالية. إن تسمية الرد بالرد الفينومينولوجي، ترجع أساسا إلى أنه يسمح لنا بإدراك العالم كظاهرة، أي إلى إبرازه، لا في واقعه الفعلي أو في وجوده "اللذين وضعا بين قوسين"، وإنما في واقعه المحايث للشعور. من هنا فإن المهمة الأساسية والأولية للرد تتمثل في إظهار هذه

---

1 Selbstgebung

العلاقة القصدية الأساسية بين الشعور والعالم، وهي العلاقة التي تظل محجوبة في الموقف الطبيعي. إن أكبر حقيقة يوصلنا إليها الرد هي أن العالم يعطي نفسه بنفسه للشعور الذي يعطيه معناه. بالإضافة إلى هذا فإن إبراز العالم كظاهرة، معناه أن نفهم أن كينونة العالم لم تعد تعني وجوده أو حقيقته، بل معناه، وأن هذا المعنى يتمثّل في كونه كوجيتاتوم مقصود من الكوجيتو. إن النتيجة التي يصل إليها الرد ليست هي الكوجيتو وحده، بل الأنا-الكوجيتو-الكوجيتاتوم، أو الشعور -بهذا- العالم، بصفته الشعور المؤسِّس لمعنى العالم. ومادام أن العالم لم يعد وجودا، بل ظاهرة خالصة أو دلالة محضة، فلا داعي أن نتصور وجود منطقتين تتقاسمان الواقع: العالم الطبيعي والحقل الترنسندنتالي، باعتبار هذا الأخير - مثلما قد يتوهم البعض- عالما ورائيا ميتافيزيقيا قابلا بدوره لأن يعرف، لأن يوصف ويدرك كطبيعة ثانية.[1]
يقول هسرل:

"بواسطة الرد الفينومينولوجي أردّ أناي الإنساني الطبيعي وحياتي النفسية - ميدان تجربتي السيكولوجية الداخلية - إلى أناي الترنسندنتالي الفينومينولوجي، ميدان التجربة الداخلية الترنسندنتالية

والفينومينولوجية. إن العالم الموضوعي الذي يوجد بالنسبة إليّ، الذي وجد أو الذي سيوجد بالنسبة إلي، هذا العالم الموضوعي مع كل موضوعاته، يستمدّ مني أنا نفسي، كما سبق أن قلت، كل المعنى

وكل القيمة الوجودية التي يملكها في كل مرة بالنسبة إليّ - يستمدّها مني بصفتي أنا ترنسندنتاليا - كشف عنه الرد الفينومينولوجي الترنسندنتالي لأول مرة...[و] لنلاحظ بهذا الصدد أنه إذا لم يكن الأنا المردود جزءا من العالم، فإن العالم هو الآخر بالمقابل، وكل الموضوعات التي تنتمي إليه، ليست أجزاء واقعية لأناي".[2]

من هنا نرى أن التعليق الذي يشكل الجانب السلبي للمنهج الفينومينولوجي - بينما يعتبر الرد جانبه الإيجابي- لا يعني التوقف عن العيش داخل العالم، كما لا يعني نفي واقعيته، إنه مجرد امتناع عن استعمال البداهات وأنواع

---

1 Pierre Thévenaz, De Husserl à Merleau- Ponty, pp. 46, 47.

2 Edmund Husserl, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, .64-S.65

اليقين التي يقدّمها لنا، وتكمن أهمية هذا الامتناع في أنه يجعل الشعور مهيّأً للانفتاح على بعد جديد للتجربة، وهو البعد الترنسندنتالي، ومن ردّ كل شيء إليه، وبذلك يتوصّل الشعور إلى إدراك دوره التأسيسي، وإلى التخلص من عملية نسيان الذات التي تطبع الموقف الطبيعي الساذج.

نستخلص مما سبق أن وظيفة الفيلسوف الحقيقية والأساسية تتمثّل، حسب هسرل، في تحويل كل موجود إلى موجود معقول من خلال الشعور التأسيسي الذي هو قصدية فاعلة[1]، الشيء الذي يعني أن التأسيس هو التفسير الوحيد للوجود، وأنه لا يمكن تبعا لذلك لعلم فلسفي دقيق أن يتحقق، إلا إذا تم الاعتراف بأن كل وجود هو وجود مرتبط بالذاتية الترنسندنتالية التي يتأسس فيها، والتي هي تيار دائم من التأسيس[2].

بهذا يُعدّ التأسيس النهائي للفلسفة وللمعرفة عموما، الهدف الرئيسي البعيد للفينومينولوجيا الترنسندنتالية، بينما يتمثل هدفها المباشر في تأسيس العلوم باعتبارها معارف متعلقة بموضوعات لا شك فيها على الإطلاق وصحيحة بالنسبة إلى كل إنسان. وفي هذا السياق يعتقد هسرل أن المعرفة العلمية تملك على نطاق واسع weitgehend نفس البنى التي تملكها المعرفة في عالم الحياة، وعليه، إذا كانت العلوم تنطلق في الأصل من الحياة قبل العلمية، بل وتفترضها، فإنها يجب أن تبقى أيضا مرتبطة بها zurückbezogen، وهذا ما جعل هسرل يهتم في المرحلة الأخيرة من فلسفته بعالم الحياة اهتماما كبيرا.

6.2 أزمة العلم ونظرية عالم الحياة

ينطلق هسرل في تحليله لأزمة العلم من انتقاد كل نظرية للمعرفة تدعي وجود موضوعات مفارقة للشعور وتعدّها بمثابة أسس Gründe نهائية لكل معرفة، باعتبار أن الموضوعات الموجودة في ذاتها والتي تخفى على الذات verborgene، لا يمكن على الإطلاق إثباتها كشيء موجود، وبالتالي لا يمكنها كذلك أن تقدم للمعرفة

1 Leistende Intentionalität

2 Quentin Lauer, phénoménologie de Husserl. Essai sur la genèse de l'intentionalité (Paris: PUF, 1955, p. 34.

العلمية بشكل خاص أية قاعدة توضيحية Erklärungsgrundlage لا شك فيهـــا.
هكذا يتمثل المأخذ الكبير الذي يوجّهه هســـرل إلى العلـــوم، في كونهـــا تســـلّم annehmen – على غرار "المذهب الطبيعي الوضعي"، بوجـــود أشـــياء في ذاتهـــا مفارقة للشعور، الأمر الذي أوقعها في أزمة كبيرة، وهي الأزمة التي تناولها هســـرل بالدراسة والتحليل في آخر كتبه وهو *أزمة لعلوم الأوروبية والفلسفة الترنسندنتالية*، والذي عرف فيما بعد *بمقال-الأزمة* باختصار.

فهل يمكن القول أن الشعور بالأزمة بدأ أول ما بدأ مع *مقال- الأزمة*؟
بالتأكيد لا، بل يمكن القول بالأحرى أن كل الحياة الفلسفية لهسرل ابتداء من *فلسفة الحساب* 1189 إلى غاية المحاضرات التي ألقاهـــا بخصـــوص أزمـــة العلـــوم الأوروبية في 3519، كان يسيطر عليها الشعور بأزمة في الثقافة، كمـــا يمكننـــا أن نؤكد مع مرلوبونتي أن الفينومينولوجيا نشأت من أزمة معينة،
وبأن هذه الأزمة هي بلا شك أزمتنا نحن أيضا. يقول مرلوبونتي: "إن المجهود الفلسفي لهسرل موجّه في الواقع إلى إيجاد حل في آن واحد لأزمة الفلسفة، أزمـــة علوم الإنسان وأزمة العلوم التي لازلنا نتخبط فيها."[1]
تتمثل الأزمة التي يتحدث عنها هسرل بشكل جوهري في انفصال عالَم العلم كما يؤسّسه العلم
ويراه، عما يسميه هسرل عالم الحياة، إذ ما هي العلاقة بـــين العـــالم الـــذي يتحدث عنه الفيزيائي وذلك الذي يتحدث عنه الشاعر أو الذي نتحدث عنه نحن جميعا في لغة حياتنا اليومية؟ بل هل بقيت هناك أصلا علاقة بينهما في وقت طغـــى فيه العالم التقني العلمي على جميع مستويات الحياة، إلى درجة أن صـــار الإنســـان نفسه، الذي أسس هذا العالَم مغترِبا فيه؟
لقد لاحظ هسرل أن العلوم الشيئية قد حوّلت الإنسان إلى شيء من الأشياء، أي أنها شيّأت ما لا يقبل التشييء بطبيعته، فكانت النتيجة إنســـانا ممزّقـــا بـــين وجودين، وجود يوجد فيه ولا ينتمي إليه، ووجود ينتمي إليه ولا يوجد فيـــه، أو

---

1 M. Merleau- Ponty, les sciences de l homme et la phénomenologie, CDU. Paris, p. 1. cité par André Dartigues in qu' est-ce que la phénomenologie? (1972, Edouard Privat, Editeur).

بتعبير أدقّ لم يعد يوجد فيه، لأن العالَم التقني قد حلّ محلّه. بهذا صار حال هذا الإنسان يشبه حال طفل أُخذ من بين أحضان أمه ليتولّى رجل آلي الاعتناء به وتربيته وتوجيهه طبقا لتعليمات العلم التجريبي الصحيحة والدقيقة، وبعد سنوات صار الطفل رجلا آليا يتقن ويعرف كل شيء إلا معنى السعادة، وهذا ببساطة لأن السعادة من المعاني التي تتجاوز الإمكانات "اللامحدودة" للعلوم التجريبية الوضعية!

1.6.2 كيفية تجاوز الأزمة

في الواقع إن المذهب الوضعي، من خلال توحيده بين الوجود واللغة العلمية لهذا الوجود، قد نسي أن العلم ما هو إلا نشاط إنساني يؤسّسه الإنسان حسب تقليد ومشروع إنسانيين. فكيف يمكن تجاوز هذا النسيان الذي جعل الإنسان يتحوّل إلى خادم للعلوم، عوض أن يكون سيدا لها؟ أو باختصار كيف يصبح العلم وسيلة والحياة الإنسانية هدفا؟ ليس هناك حسب هسرل إلا طريق واحد، وهو العودة إلى عالم الحياة، أو بمعنى أصحّ، إلى تحقيق الانسجام بين العلوم وعالم الحياة، وذلك بإدماج عالم العلم في عالم الحياة.

إن الشيء الذي يُظهر لنا أن عالَم العلم هو عالَم بلا حياة هو استبعاد exclusion العلم لكل المحمولات prédicats التطبيقية، القيمية axiologiques والثقافية التي بواسطتها تكتسب الموضوعات معنى وقيمة بالنسبة إلينا. فمن الواضح مثلا أنه لا أحد يستطيع أن يقول في عالَم جاليلي "عالم الفيزياء الرياضية" عبارات مثل: الطقس جميل أو البحر هادئ... إلخ، كما أنه لا يوجد أي معنى للحديث عن الغابات، الضيعات، المنازل، الأدوات... إلخ، ذلك أننا إذا نظرنا إلى العالَم من الزاوية العلمية، فإنه يجب علينا أن نتجرد من ذواتنا، باعتبارها أو باعتبارنا أشخاصا نملك حياة خاصة، أي نتجرد من كل ما هو روحي بأي معنى كان، ومن كل الخصائص الثقافية المتصلة بالموضوعات في الفعل الإنساني. من هنا يمكن القول بعبارة وجيزة إن عالم الموضوعية الخالصة، عالم "النظام المادي الواقعي الموصد"[1] هو عالم لا يقطنه ولا يمكن أن يقطنه أحد.

---

1 E. Husserl, La crise des sciences europeennes et la phénoménologie transcendentale, traduit de l'allemand et préfacé par Gérard Granel. (Editions Gallimard, 1976, p. 61).

نتيجة لهذا، لا يمكننا تبديد الوهم الموضوعي إلا إذا أبرزنا من جديد العلاقة التي تربط العلم بعالم الحياة، أي بهذا العالم اليومي الذي نعيش فيه، نعمل فيه، ننجز فيه مشاريعنا، وعالَم العلم الذي نكون فيه سعداء أو غير سعداء. هذه العلاقة يمكن الكشف عنها بطريقتين على الأقل:

أولا: من حيث أن العبارات الأكثر نظرية والأكثر تجريدا ليس لها معنى إلا بارتباطها بنمط من التجربة، هو ما يسميه هسرل التجربة "قبل الحملية"، أي السابقة على كل صياغة ضمن تصورات وأحكام، هذه التجربة هي إذن تجربة الإدراك الحسي، أي إدراك العالم الذي نعيش فيه

والموضوعات الفردية التي يتضمنها، والتي على أساسها تبنى التصورات والأحكام.

إن المقولات المنطقية والرياضية نفسها مثل: العلاقة، العدد، الكثرة، الكل والجزء... إلخ مشتقة كلّها من فكرة "شيء ما على العموم" التي تحيل بدورها إلى إدراك الشيء الفردي مجرَّدا من تحديداته الفردية والنوعية spécifiques. إن الصيغ الأكثر تجريدا وكذا الفكر الأكثر صورية يحمل في أعلى مستواه بصمة هذا الأصل، الشيء الذي سيسمح لهذا الفكر بأن يحتفظ بمعنى ما، وللرياضيات على سبيل المثال بأن تكون قابلة للتطبيق.

يقول هسرل: "كل مكتسَب علمي يؤسِّس معناه في التجربة المباشرة ويحيل إلى عالم هذه التجربة".[1] معنى هذا أن العلم، حتى وإن كانت لغته لا تشبه في شيء لغة العالم اليومي، فإنه لا يتحدث عن عالم آخر، عالم غير مرئي وأكثر واقعية، بل إنه إذا أراد أن يقول شيئا ما فإنه لن يتحدث إلا عن هذا العالم، عالم تجربتنا الحية التي ولد فيها.

ثانيا، لا يقتصر الأمر على كون العلم يتحدث عن هذا العالَم، بل إن العالِم نفسه يتكلم ضمن هذا العالَم. بكل تأكيد يجب علينا أن نلاحظ قبل كل شيء أن العالِم ليس فقط عالِما، بل إنه شخص يملك حياة عائلية، يستمع إلى الموسيقى، يلعب الغولف، له آراء سياسية وقناعات دينية... إلخ،

---

1 E. Husserl, Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Redigiert und herausgegeben von LUDWIG LANDGREBE. (FELIX MEINER VERLAG HAMBURG. 1972. S. 43).

ومن البديهي أيضا أن هذا العالِم، حتى أثناء ممارسته لعمله العلمي، لا يغـادر عالم الحياة. بهذا فعندما يستعمل آينشتين في أبحاثـه المتعلقـة بالنسـبية تجـارب ميكلسون Michelson، فإن الآلات وتوابعها لا تكون في متناولـه إلا بواسـطة معرفة إدراكية appréhension perceptive، أي معرفة يشترك فيها كل النّـاس. كما أنه مما "لا شك [فيه] أن كلّ ما يُوظَّف: الأشخاص، التجهيز، مكان المعهد... إلخ يمكن أن يصبح بدوره موضوع إشكالية موضوعية بمعنى العلوم الوضعية، إلا أن آينشتين لم يتمكن من تأسيس بناء نظري، سيكولوجي وسـيكوفيزيائي للوجـود الموضوعي l'être objectif الذي تناوله ميكلسون، لم يكن باستطاعته أن يستعمل كموضوع للتجربة الساذجة سوى الإنسان الذي كان في متناوله هو وفي متنـاول أي شخص آخر في العالَم قبل العلمي."[1]

في الواقع لا، ولن يخطر على بال العالِم أن يحوّل الأشياء التي أمامه إلى حقائق علمية، مثل مكان عمله، أريكته أو خادم مخـبره، أي يحوّلهـا كلّهـا إلى صـيغ formules بحجة أن استخدامها استخداما ذاتيا من شأنه أن يفسد صـحة بحثـه. بالعكس، إن البحث العلمي نفسه يعتمد على مجموعة من اليقينيـات certitudes قبل العلمية، التي هي يقينيات تجربة يومية مشتركة تُعد بمثابة مقدمات بالنسـبة إلى العلم. بالإضافة إلى هذا فإن الصياغات العلمية نفسها مرصّعة في اللغة اليومية الـتي تعطي المعنى الأول لما نبحث له عن معقولية عالية.

هكذا، من الواجب علينا أن نعرف مسبَّقا ما الذي يعنيه الضـوء، السـرعة، الزمان، المكان... إلخ، على نحو ما تُعطى هذه الظواهر في الحدس قبل العلمـي، إذا أردنا أن نعرف عن أي شيء تتحدث نظرية فيزيائية حـول الضـوء، المكـان، الزمان... إلخ.

وإذا كانت هذه النظرية ستتحدث عن هذه الأمور بالتأكيد، بطريقة تختلف عن التأويل الأسطوري لها، فممّا لا شك فيه أن هذا الأخير سيفقد قيمتـه مـن خلال المعقولية الجديدة التي جاءت بها الفيزياء. مع ذلك فهذه المعقولية لا تعوِّض بأي حال من الأحوال عالَم التجربة قبل العلمية الذي يكون هو نفسه سابقا لكل تأويل، بل إنها -أي هذه المعقولية- على العكس، لا تعتـبر صـادقة vraie إلا

1 Krisis, S. 128.

بالنسبة إلى هذا العالَم، ذلك أن العالِم لا يعيش في مكان آخر غير هذا العـالَم، وبالتالي فلا يمكنه أن يؤسِّس حقيقة لا تكون كذلك بالنسبة إلى هذه الحياة الـتي يعيش فيها.

وخلاصة القول، إذا كان المذهب الوضعي يحصر الحقيقة في مجال العلـوم الدقيقة، فإن الفينومينولوجيا تعتبر حقائق الحيـاة الـتي لم يؤسّسـها الفهـم l'entendement مساوية لحقائق العلم في اليقين، فعندما أقـول علـى سـبيل المثال: "الجو جميل" أو "أنا سعيد"، بحيث تترجم لغتي التي أتكلّم بها عن حالتي النفسية، فإن هذه البيانات تستحق أن نسميّها أحكاما حقيقية، دون أن يكون علينا أن نرجعها إلى نظرية فيزيائية أو سيكولوجية، تماما مثلما أن هذه الأخيرة ليست بدورها في حاجة إلى هذه الاعتبارات العاطفيـة لتكـون صـحيحة في نظامها.

إن الفينومينولوجيا عندما تبيّن كيف أن العالَم والمعرفة الـتي نكتسـبها بصدده يتأسسان في الشعور، فإنها تُرجع كل أشكال الثقافة إلى المصدر الذي تستمد منه معناها، وفي هذا المصدر وحده بالضبط، الذي هو حياة الشـعور المؤسِّس conscience constituante، تجد الفينومينولوجيا إذن مـن جديـد الحافز motivation المخفي الذي قاد هذه الأشكال إلى التطور عبر التـاريخ، ألا وهو إرادة الإنسان أن يفهم حياته من خلال عقلنتها في أفكار، أي إرادته أن يفهم ذاته، وأن يؤسّس من هنا معنى تاريخ الثقافـة، أو معـنى التـاريخ باختصار، علما أن التاريخ بالنسبة إلى هسرل ليس سوى التحقيق، في لانهائية الزمن، لهذا التأمل للذات الذي يبحث الإنسان بواسطته عن اكتشاف معنـاه الخاص.

إن وصل العالَم بحياة الشعور معناه تخليصه من عتمة واقـع غريـب، هـو الـ "واقع في ذاته"، وإخضاعه لنور العقل ولقدرة الحرية، وبهذه الطريقـة فقـط يتمكن الإنسان من بسط نفوذه على هذا العالم من جديد، ومن تحويله بكل مـن فيه وما فيه، من عدوّ مخيف إلى صديق ودود. يقول هسرل:

"إننا إذن في تفلسفنا، كيف يمكننا أن نغفل عن هذا، خدمة الإنسانية. إن كل مسؤوليتنا الشخصية عن وجودنا الحقيقي الخاص كفلاسـفة... يحمـل في ذاتـه

المسؤولية عن الوجود الحقيقي للإنسانية، الذي لا يكون وجودا إلا إذا اتجـه نحـو تيلوس، والذي لن يبلغ تحقّقه الخاص، إذا بلغه، إلا بواسطة الفلسفة، بواسطتنا نحن، إذا كنا فلاسفة بحق."[1]

1 E. Husserl, Krisis, p. 15.

هنري برغسون

(1941-1859)

هنري برغسون
والبرغسونية

د. نورة بوحناش
استاذة الفلسفة في جامعة قسنطينة

مقدمة:

هنري برغسون Henri Bergson فيلسوف فرنسي ولد في باريس (18 كتوبر 1859) وهو ينحدر والده من اصل بولندوامه انجليزية، حصل على جائزة نوبل للآداب عام1927. ولقد حظي برغسون بشهرة واهتمام لم يتحصلها فيلسوف قبله، حتى صارت فلسفته واسعة الانتشار في فرنسا؛ توفي في عام 1941 وحصل العكس تماما بعد وفاته فقد حدث انصراف شبه تام عن الاهتمام بفلسفته، كان نفوذه واسعا وعميقا فقد اذاع لونا من التفكير وأسلوبا من التعبير تركا بصماقما على مجمل النتاج الفكري في مرحلة الخمسينيات ولقد حاول أن ينفذ القيم التي اطاحها المذهب المادي، ويؤكد ايمانا لا يتزعزع بالروح.[1]

من مؤلفاته:

- محاولة في الوقائع المباشرة للوجدان.
- المادة والذاكرة
- التطور الخلاق
- الفكر والمتحرك

البرغسونية والعقل الحديث: يمثل برغسون مع هوسرل أكثر العقول الفلسفية تأثيرا على مسار الفلسفة الغربية في القرن العشرين، ليس من باب تلك

1 بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج1، انتشارت ذوي القربى، طهران، ط1، 1427 هـ، ص 323. (المحرر)

التصورات الفلسفية البنائية التي مكن منها الفيلسوفان فقط، أو بكثـرة الأتبـاع والتلاميذ، إنما بالمنهج المتميز الذي أحدث ثورة داخل العقل الغربـي تأسيسـا للمفاهيم وتحصيلا للتصور المعرفي، كما مكن من فتوح أخرى غير متوقعة لهـذا العقل.

وإذا كان تأثير هوسـرل في الفلسـفة الغربيـة تـبين عنـه ممارسـات الفينومينولوجيا وتجليها المتنوع بين كثرة من المذاهب، تراوحت بين وجوديـة وتأويلية ومدارس أخرى عج بها القرن العشرين، حيـث تم تحـيّين السـؤال الفلسفي تعبيرا عن هموم الوعي الغربـي وفق مقاربته الفلسفية الكونية، فـإن البرغسونية أبانت عن طاقة فائقة للتجلي الروحاني الذي رد كل تجاوزات العقل الحديث، وتحولاته نحو المقاربة المادية المفرطة، وهو ما تعنيه النقدية البرغسونية التي مكنت من مسح شامل للأسس الابستيمولوجية للنظم المعرفية الحديثة التي امتثلت لصورة العلم وممارساته، ثم التحول إلى نقدية روحانية تتقصـى دروب التجاوز الذي حصلته هذا العقل. ثم أنه لا يمكن الغفلة عن ذلك الأثر العـارم لبرغسون على دروب الفلسفة الفرنسية في قرنها المنصرم، من اتجاهات وجودية مؤمنة، وشخصا نية وفلسفة القيمة كما تبين عن نفسها في مذاهب لوي لافيل وروني لوسين.

واعتبارا للموقف النقدي الذي ميز البرغسونية، فيمكن القـول أن هـذه الفلسفة استبقت الروح المابعد حداثية، بذلك الكشف الذي مكنت له عبر فتحها لحقول ما وراء ثوابت العقل الحديث، فالديمومة تخلخل التصور الحسابـي الآلي لممكنات هذا العقل، وتحدد ممارساته في مجرد الصيرورة السطحية لحركة الوجود، ذلك أن العلم عاجز أمام المعنى العميق للوجود حيث تتجلى الروحانية وتمكـن لنفسها، أما الحدس فيمثل تسربا صريحا للباطن لتحايث الذات ذاتهـا وتنطبـق معها، ذلك أن الممارسات المنهجية للعقل الحديث تعني تقطيع الموضوع، والنظـر إليه من الخارج، مما يعني أن الحقيقة تتخفى وتتحجـب وراء ضـروب التعلـق الخارجي بالموضوع المدروس، الأمر الذي يجعلنا نقول أن البرغسـونية تجمعهـا أواصر قربى شديدة العمق بمدرسة فرانكفورت في معاينة نمطيـة لمسـار العقـل الحديث، ونقده من حيث تلك الخلاصة المعرفية التي لم تجمع إلا على تقرير معرفي

مفاده أن الخلاصة المعرفية لن تكون منطقية إلا إذا عاملت الموضوع المدروس على أنه شيء من الأشياء[1].

لعل الموقف البرغسوني يبدو أصيلا من حيث طبيعة الخلاصة الابستيمولوجية التي انطلق منها وذلك عندما قرر تأسيس المعرفة على الثنائيات، الأنا السطحي مقابل الأنا العميق، الحدس مقابل العقل، العلم مقابل الميتافيزيقا، أخلاق مغلقة مقابل أخلاق منفتحة وهلم جرا من التصورات التقابلية التي بينت أنه خلف التقريرات المعرفية التي مكن لها العقل الحديث بوصف القطع تنفتح وراء أفق الحداثة، أفق آخر ما وراءه يحدد إمكان آخر للمعرفة ولاريب أن الروحانية ستعين الطابع المميز لهذا الأفق، من هنا يمكن القول بأن الفلسفة البرغسونية اخترقت تصورات العقل الحديث بفتحها ثوابت ما وراء عقل الحداثة، وذلك عندما جعلت انطولوجيا الوجود تتسرب بين لحظات المنهج السينمائي الذي يميز المنهج العلمي، في سيره نحو التقاط لحظات ثابتة لا تعمل على إجلاء الحقيقة، لتنصهر وتعني من ثم وجودها الخاص الذي هو وعي باطني، مكن منه مين دي بران قبلا وفلاسفة آخرون منهم بوترو ولاشلي وهاملان.

لقد اتجه برغسون إلى الباطن حيث تتجلى الوقائع النفسية الحية، وتجاوز إلى الحياة فإذا هي سيل متدفق لا يمكن للحساب الرياضي أن يحيط به، لذلك كان المنهج البرغسوني منهجا آخر يمكن الكشف عن انطولوجيا ممتدة في عمق الأنا النفسي، أو في عمق الحياة البيولوجية هو فعل التعاطف حيث يتم التطابق مع الموضوع بضرب من الرؤيا الداخلية التي تمكن لذاتها المحايثة.

هكذا تحمل البرغسونية في جوهرها إشكالية الثنائيات[2]، الزمان والمكان، الحرية والحتمية، العقل والحدس، إنسانية مغلقة وإنسانية مفتوحة، وسيتم الفصل

---

1 يمكن السؤال عن هذه العلاقة التي تجمع البرغسونية ومدرسة فرنكفورت النقدية، هل كانت مجرد مقاربة فلسفية يجمعها تصور غربي موحد حول القلق من التجاوزات التي أحدثها التحالف بين العلم والتقنية، وتحويل الفضاء الإنساني إلى فضاء آلي؟ أم أن تحول المعهد الأبحاث الاجتماعية إلى جنيف سنة 1931، ثم افتتاح ملحق في باريس، ثم صدور المجلة من فرنسا هو مجال اللقاء والتقارب بين الفلسفة النقدية الألمانية كما هي في مدرسة فرنكفورت والبرغسونية.

2 Gilles Deleuze: **Le Bergsonisme**, p. U F, 1968, p. 29

بين هذه الثنائيات والتمثلات بوسيلة التجربة الأشد عمقا والأشد بساطة إنها تجربة الديمومة، التي تمثل في الحق وحدة التجربة التي ينصهر فيها المنهج بالمعرفة، وتعمل عبر هذه الوحدة على التمكين من بناء التجربة الأخيرة، إنها تجربة الخلاص التي تتمظهر عبر السير الأخلاقية الفاضلة، وهي خلاصة البرغسونية التي تذهب عبر تعرجات العقل الحديث إلى وضع مقاربة أخلاقية لأزمة الإنسان الحديث المحصور بين دواليب الآلة، فاتحة لآفاق إنسانية روحانية تتصل بضرب من الانفعال الصوفي بمصدر الروحانية في حد ذاته، لذلك سيكون المسيح عراب آخر في زمان العقل الحديث، والمسيح الروحاني المخلص الذي يناقض مسيح نتشه إله الضعف، هنا تبدو البرغسونية فلسفة ترأب هوة العدمية التي فتحتها العصور الحديثة.

وعموما تبدو البرغسونية ضرورية الآن في فهم عميق لتصورات البيوإتيقا وفهم مسار الابستيمولوجيا التي سارت عبرها البيولوجيا، فقد كان لبرغسون السبق في التعريف بالمفارقة بين الموضوع الحي وغير الحي، مبينا للملابسات التي قد تنتج عن اختلاط التصور بين الجامد والحي، ثم أن المنهج الوضعي يبدو عاجزا عن التوصيف الحقيقي للموضوع، بما أنه لا يقوم إلا بتصوير لقطات متفرقة عن الموضوع، من هنا عادت البرغسونية إلى تصور ابستيمولوجي روحاني، يحين أفق آخر للعقل الحديث.

أولا - الخلاصة النقدية - برغسون في مواجهة فلسفة العقل الحديث -

تتخذ الفلسفة البرغسونية تميزا يمتد إلى عمق الأبعاد التاريخية للفلسفة الغربية منذ سقراط، إنه البدء بالمقدمة النقدية، وهي في الحق مقدمة ضرورية لما هو قادم من السؤال الفلسفي، ذلك أن الأطروحة البرغسونية تبدو مفارقة لكل النزعات الفلسفية التي واكبت ازدهار العلم الوضعي، من هنا يجمع برغسون عبر قراءة نقدية، على ضرورة تجاوز روح العقل الحديث الذي أجمع على التحالف المزدوج مع العلم ورديفته التقنية.

تبدو المعرفة الحديثة معرفة تتجاوز عمق التصور لتركز على ظاهره وتمظهره الخارجي ذلك «أننا نعبر عن أفكارنا بالكلمات ونفكر في الغالب عبر المكان، وبمعنى آخر، فإن اللغة تقتضي منا أن نضع بين أفكارنا نفس التميز الدقيق والمحدد، ويمكننا أن نتساءل عما إذا كانت الصعوبات التي تقف حاجزا في طريقنا، والناتجة

عن بعض المشكلات الفلسفية، لا تأتي من كوننا نعاند في مطابقة الظواهر للمكان الذي توجد فيه))[1]، تكون المسألة الأكثر حرجا والتي تميز الفلسفة الحديثة، هي تمكين الزمان، لذلك ركز برغسون في نقده للأنساق الفلسفية على نقطتين هما:

أ. قد فكرة الزمن.

ب. نقد منهج التحليل المستند على تصور خاطئ للمفاهيم، وهو منهج اقتسمته الفلسفة والعلم، حيث يعمل على تجاوز العمق والانخراط من ثم في السطح، وتتبع الأنا سطحي متخطيا عمق الوجود حيث تعجز الكلمات والتصورات العلمية والفلسفية التي راهنت على مقتضى تمكين الزمان.

1 – **نقد الزمان المتقطع**: على الرغم من اختلاف المنطلقات التي تدخل منها البرغسونية ناقدة للخلاصة الفلسفية للعقل الحديث، إلا أنها تذهب إلى خلخلة أساس مشتركة بين كل المذاهب، إنها مذاهب تتصور الزمان على غرار المكان في البدء، لذلك رفض برغسون النظرية النقدية وتصوراتها الابستيمولوجية، ذلك أن كانط سعى إلى تقديم معرفة موزعة في الزمان والمكان ليؤديان معنى واحد، أما الشيء في ذاته الخارج عن إطار الزمان والمكان فمعرفته مستحيلة في عالم الظواهر، لذلك يكمن خطأ الكانطية في اعتبارها الزمن مكانا متجانسا منفصلا تماما عن محتواه، ليتجاوز التجربة الباطنية التي تتألف من لحظات متداخلة وتكشف عن قدرة مطلقة للحرية ((ففي المزج بين الديمومة الحقيقة ورمزها يكمن في نفس الآن بالنسبة لنا ضعف وقوة الكانطية، إذ يتخيل كانط من جهة أشياء في ذاتها، ومن جهة أخرى زمانا ومكانا متجانسين تنطبع من خلالهما الأشياء في ذاتها، وبهذا يولد من جهة الأنا الظواهري الذي يدركه الوعي، ومن جهة أخرى الموضوعات الخارجية))[2]، من هذا الباب يوفر الزمن الكانطي قاعدة متينة للعلم، غير أن المعرفة الحاصلة في العقل تعد صورة باهتة جدا للحقيقة الواقعية، ويبقى عالم المطلق مجهولا لا يخضع لنفس وسائل المعرفة وهنا قسم كانط العالم إلى نسبي ممكن داخل التجربة، ومطلق لا يعتمد إلا على مقاربة أخرى خارج أسوار التجربة.

---

1 Bergson: Essai sur les données immédiates de la conscience, p. U F, 155e, 1982, p. 1

2 Op.Cit., p. 174

سيتجه برغسون أولا إلى نقد تصورات الفلسفة الوضعية حول المنهج المستخدم، هو المنهج الذي حذف الميتافيزيقا حذفا كليا مع إبقاء العلم ميدانا أوحدا للمعرفة، غير أن برغسون سيتساءل قبلا عن قاعدة مثل هذا التسليم، ذاهبا إلى قانون الحالات الثلاث الذي مكن منه أوغست كونت بوصفة مسلمة الخطاب الوضعي أولا، ليسأل من ثم سؤال المشروعية قائلا ((كيف يُتَحَقَّقُ تجريبيا من قانون الحالات الثلاث؟ ولو فرضنا تتابع الحالات الثلاث في الماضي، فلا شيء يدل على عدم إمكانية صعود السلسلة مرة أخرى بعدما تم الهبوط فيها، هذا ما حدث لكونت نفسه إذ يعد الشق الثاني من فلسفته ميتافيزيقا ولاهوت، ولذلك فلن نربح شيئا لما نضع أنفسنا في خدمة العلم)) [1].

خلافا للخلاصة الوضعية، يحيلنا برغسون إلى المعطيات المباشرة للشعور كتجربة باطنية لتكون موضوعا للميتافيزيقا، ولترادف المطلق والواقعي والمتعالي، مطالبا بتواجد الميتافيزيقا إلى جانب العلم، فقد يرى العلم في هذه التجربة مجرد علاقات منطقية.أما الميتافيزيقا فتعود إليه بوصفها مصدرا للحياة وموقعا للمطلق ((ولقد أردنا من العلم أن يمكث علميا وأن لا يتزاوج بميتافيزيقا لا واعية، والتي تظهر للكثير على صورة علم منذ نصف قرن. لقد وقفت هذه العلمية المفرطة في طريق الميتافيزيقا، فكل محاولة للحدس قد وقفت منذ البدء بسبب كل الاعتراضات التي ظنت أنها علمية)) [2]، ولذلك ستؤلف البرغسونية موقفا نقديا لكل الاتجاهات الوضعية والعلماوية المتطرفة، والتي أقرت بضرورة حذف الميتافيزيقا وتعويضها بالعلم، وهنا طالب برغسون بحق الميتافيزيقا للتواجد مع العلم، إذ الفصل التعسفي بينهما يؤدي إلى حرمان المعرفة من المطلق، وفي غياب المطلق تبدو قاعدة التصورات الأخلاقية بدون شرعية تذكر.

ألفت النظرية التطورية قضية جدلية في مقدمات الفلسفة البرغسونية، فبالإضافة إلى أن هذه النظرية تعتبر الطبيعة كائن حي خاضع لقوانين رياضية تماثل آلة هائلة، فهي تعتبر العضوية جهاز ميكانيكي، ليماثل العضوي اللاعضوي،

1 Bergson: **Ecrits et paroles**, textes rassemblées par Mossé -Bastides, p. U F, 1957, T 1, p. 105

2 Bergson: **La pensée et le mouvant**, p. U F, 91e, 1985, p. 71

ويؤلف الحي ترادف للميت، وعلى الرغم من نقد برغسون المبكر لمنطق تمكين الزمن الذي هو ضرب من الآلية الخفية، إلا أن الفرق بين الآلة والعضو، بين الجهاز والحياة لم يظهر إلا في كتاب التطور الخلاق، حيث تتخذ مقولة التطور مدلولا معاكسا لمفهومها في المذاهب الآلية، فبعدما كانت صورة للتجانس أصبحت منطقا للاتجانس، والاستمرارية والخلق غير المعلن عنه بواسطة التنبؤ.

في مقابل المنطق الآلي للتطورية، تفسر البرغسونية الحياة عن طريق المبدإ الروحاني، لأن التطور الآلي الذي يميز النظرية التطورية ينشأ ضرر للكائنات ببروز تشوهات تؤدي إلى العجز عن البقاء، ذلك أن التطور الحيوي يسير وفق منطق الصدفة، مما يعني عدم وجود محدد وضابط يحيل الحي إلى الكمال، بل قد يؤدي إلى كائنات في غاية النقص.

كما تتسم الرؤية البرغسونية بقيمة أخلاقية، بما أنها تخص الإنسان بقيمة عليا في التطور، فبعدما رأت فيه التطورية تطورا مباشرا للحيوانية، أكد برغسون بأن هناك فرقا في الطبيعة بين الحيوان والإنسان ليكون هذا الأخير غاية التطور «فالإنسان ما كان لينبثق من الحيوانية في أي لحظة معينة»[1]، لذلك يفسح أمامه سبيل التطور الروحاني المكمل للتطور العضوي في كتاب منبعا الأخلاق والدين ليتفوق الإنسان روحانيا، ليس عن طريق الصراع، بل بقدرة الحب التي تنبثق دعائمها من فرد يحافظ على القيم، وهو كمال التطور الروحاني الذي يجعله برغسون غاية التطور المعرفي والأخلاقي للبشرية.

استمر نقد برغسون للاتجاهات الترابطية في علم النفس، وذلك عبر معظم إنتاجه الفكري خصوصا في كتابه المعطيات المباشرة للشعور حيث يأتي ببديل الديمومة مقوضا مقولة الحتمية في الحياة الشعورية، وفي كتاب المادة والذاكرة الذي يقدم دعائم لنقد التوازي النفسي الجسدي معتبرا حياة الروح مكتفية بذاتها، وقد برهنت البرغسونية بواسطة هذه الأطروحات الفلسفية على ارتباطها بالعلم، لأن موقفها من الحرية والخلود يقوم على تفنيد الاتجاهات الفلسفية والعلمية – يقصد بها اتجاهات علم النفس الفيزيائي – التي تماثل بين الحياة الشعورية الباطنية

---

1 برغسون: **التطور الخلاق**، ترجمة محمد محمود قاسم ونجيب بلدي، وزارة الثقافة والإرشاد، الإدارة العامة للثقافة، مصر العربية ص- ص، 138 139

وعلاماتها الخارجية، ثم تعبر عنها في علاقات رياضية بصورة كمية مما يؤدي إلى انتفاء الحرية.

يؤكد النقد البرغسوني على أن النـزعة الترابطية تنقل الخطاب الرياضي من التصورات العلمية إلى قلب الشعور الإنساني، إذ جعلت من هذا الشعور مجرد سلسلة منفصلة من الحالات الباطنية، ثم أنها عزلت العنصر الكيفي لتحول التيار الدافق إلى نقاط رياضية، فعندما نقلب التغير الكيفي إلى مقدار كمي يمتاز بصفتي الزيادة والنقصان، فإننا نمزج الزمان بالمكان، ونقوم بقياس الكيف، مراعين لآلاف العادات العقلية التي نفكر بواسطتها، ونسير في اتجاه اللغة والحاجات الاجتماعية التي تجعلنا نفكر بواسطة الرموز، ثم يضيف برغسون أن فكرة الترابط ليست إلا تأليفا عقليا ينظر إلى الشعور نظرة خارجية، دون أن يتسرب إلى باطن الموضوع فيطابقه[1]. و في كل الأحوال لا يوجد هذا الترابط إلا كمنطق سابق على الواقع، لأننا نصفف الحروف الأبجدية بالمنهج نفسه[2].

كانت البرغسونية فلسفة نقدية عملت على تقويض الدعائم المنطقية لكل التصورات الفلسفية التي تآلف بين الزمان والمكان، وترفض الاختلاف بين المتجانس واللامتجانس لتجعل من الروح ميدان للحساب الرياضي وللتصورات الآلية، ويبدو أن الديمومة هي البديل المنطقي للتصورات الوضعية والمقاربات العلماوية، فالديمومة تفسح أمام العقل الحديث أمل الروحانية، للتعمق التصورات البرغسونية داخل تجربة التصوف، وليكون التصوف بديل عن الضيق الذي مكنت منه الآلة في قرن شهد حالات الانتحار الإنساني الكبرى.

ثانيا – الديمومة والوجود العميق: تحتل فكرة الزمن موقعا مركزيا في فلسفة برغسون، فهي الفكرة التي تبدو محور الحركة الإشكالي في هذه الفلسفة، وإليه ترجع تساؤلات برغسون الابستيمولوجية والأنطولوجية والأكسيولوجي، زمن يتمظهر عبر متحولين، ذلك الزمن الفيزيائي الذي يبدو رديف الآلية، وزمن الباطن والشعور الذي هو زمن يدوم وينصهر ويتحول داخل تجربة عميقة لا يشهد وجودها إلا الحدس وهو ضرب من التعاطف الباطني والتطابق بين الموضوع والذات.

1 Bergson: Essai sur les données immédiates de la conscience, p. 121

2 Ibid, p. 122

1 – **الديمومة**: تحتل الديمومة في فلسفة برغسون موقعا مزدوجا، فهي مبدأ النقد وهي خلاصة هذا النقد، فالزمن الكيفي هو من مكن من التصوير المنطقي للزمن الكمي، وعبر تحولاته النقدية تمكن من تأسيس مفهومه وحضوره لأن ((الأحاسيس تضاف بعضها إلى بعض ديناميكيا، وتنظم فيما بينها كنوتات متتابعة للحن يهدهدنا. و باختصار لا يمكن أن تكون الديمومة المحضة إلا تتابعا لتغيرات كيفية، تذوب وتتلاحم دون حدود معينة، وبدون محاولة للتعبير عن نفسها تعبيرا خارجيا [...] وهنا سيكون اللاتجانس المحض))[1] وتتميز الديمومة بالخصائص التالية:

أ. الديمومة تجربة نستحضر فيها الواقع بواصفه معطى مباشر.

ب. أهم ميزة لهذه التجربة هي الدوام، لكونها تسيل معتمدة على تاريخها الزمني ((فكل شعور فهو استباق للمستقبل، انظروا إلى اتجاه فكركم في أية لحظة، إنه يهتم بما هو موجود ولكنه يهتم به في سبيل ما سيكون بالدرجة الأولى))[2]

لقد أعربت الديمومة عن نفسها في فلسفة برغسون بثلاث صيغ هي:

أ. **الصيغة الذاتية**: وهي أطروحة سيكولوجية بحثت في الخطاب الشعوري، عن نسق جديد للفلسفة، يقدم من جهته تصورات معرفية، ثم يتخطاها نحو التأسيس الحقيقي لأنطولوجيا الذات حيث يتعمق في التجربة الإنسانية الأولى لتكون مبدأ للبنية الميتافيزيقية.

تكون الديمومة في الصيغة الذاتية حقيقة زمنية لها طبيعة أنطولوجية، بما أنها تجربة للذات، هنا يتجه برغسون إلى التجربة الأشد عمقا ليكشف عن نسق أنطولوجي يقوم على الصيرورة والحركة والتغير ((فليس ثمة ريب في أن وجودنا الذاتي هو الوجود الذي نراه أكيدا إلى أكبر حد، والذي نعرفه على أكمل وجه، وذلك لأنه من الممكن أن نحكم على جميع الأشياء الأخرى التي نكونها لأنفسنا بأنها معان خارجية وسطحية، وحين ندرك أنفسنا إدراكا داخليا وعميقا))[3]

---

1 Ibid, p. 75

2 برغسون: **الطاقة الروحية**، ترجمة سامي الدروبي، دار الفكر العربي، ط 1، 1963، ص 7

3 برغسون: **التطور الخلاق**، ص 10

عبر أطروحة المادة والذاكرة يتبين أن انطولوجيا الذات لا تتركز في حاضرها، بل أن الأنا قديم وهو لا يفعل إلا انطلاقا من ماضيه البعيد أو القريب، حيث يتراكم الزمن بتتابع مستمر[1]، مشكلا انطولوجيا زمنية. وبهذا الاعتبار لا توجد الشخصية بارتباط آلي بين حاضرها وذاكرتها السطحية التي تماثل المكان، وإنما وجودها الحقيقي بقدر ارتكازها على ذاكرة روحية تحفظ تاريخها الذي يشكل النسيج الفعلي للوجود. وهنا أيضا يرادف الفكر الذاكرة لأننا لا نفعل إلا بالارتكاز على الماضي[2]، وقد حقق برغسون من دراسته للذاكرة غايتين:

1. تأسيس مفهوم الانطولوجيا الزمنية
2. الخروج بأطروحة الخلود، لأنه أثبت استقلال الروح عن الجسد، معارضا بذلك نظريات "الموضعة" المخية ونظريات التوازي بين الجسد والروح. وبذلك حول النقاش العلمي والباطولوجي إلى نقاش ميتافيزيقي.

ب. **الصيغة الحيوية**: لقد قدمت انطولوجيا الذات معطيات أولى لنقل الخطاب الشعوري إلى الحياة ليكتسب الوجود بنية مماثلة لبنية الشعور، ويقوم بعد ذلك على ديمومة تتطابق وبنية الذات، فيغدو الكون سيمفونية للخلق والإبداع يبتغي الخلق الكامل.

وتتجلى الوظيفة الخلاقة للزمن عند برغسون في نظرية الوثبة الحيوية التي تناقض التصورات الآلية، والتي لا تقتضي وجود سببية محكمة في قوانين الطبيعة. لذلك تغدو الطبيعة بواسطة نظرية الوثبة الحيوية عملا هائلا للخلق المتنوع ولمقاومة المادة الجامدة، ويقول برغسون «إن مقامة المادة الجامدة هي العقبة التي وجب التغلب عليها أولا. ويبدو أن الحياة نجحت في الغلبة عليها بفضل فرط تواضعها، وذلك عندما بدت ضئيلة متسقة تحتال على القوى الطبيعية والكيميائية»[3]. وعلى هذا النحو، تبدو الوثبة الحيوية إرادة لتحقيق

---

3 Bergson: **Matière et Mémoire**, p. U F, 93é, 1982, p. 167

2 Ibid, p. 166

3 برغسون: **التطور الخلاق**، ص 117

ذات الكون، مبرزا قدرة هائلة في اختراع أشكال جديدة غير متوقعة، كما يعمل الزمن بوصفه شعورا على اختراع حدود المادة اختراعا تتزايد درجات شدته صعودا من النبات إلى الحيوان ثم الإنسان الذي يظهر وكأنه هدف الخلق.

ج. **الصيغة الأخلاقية:** تقوم هذه الصيغة على المزاوجة بين مبدأين شكلا نسق الديمومة المميزة: المبدأ السيكولوجي والمبدأ الحيوي، ولا تكون الديمومة في هذا المستوى دفعا للخلق الحيوي فحسب، بل تتعداه إلى تقديم أطر جديدة للخلق الأخلاقي الروحاني، ويجب الإشارة إلى أن وعي البرغسونية يستمد الفهم الحقيقي لهذه الصيغ حيث تتجلى الديمومة وكأنها فلسفة جديدة هي فلسفة الروح[1]

ثالثا -الانغلاق وتحالف الآلة والمصلحة :لقد انتهت الفلسفة البرغسونية إلى ابستيمولوجيا معدلة للتطرف المادي الآلي الذي ساد الفلسفات العلماوية، لتقوض عنت النسق المنطقي للعلم الوضعي، وقد شكل هذا الزوج المنسجم -العلم الوضعي والفلسفة العلماوية -إطار المعقول في المعرفة الحديثة، وهو لا يرضى إلا بالمعادلة التي تقول الإنسان يساوي جزئي من المادة.

ولقد واصلب البرغسونية ومنذ الأطروحات الأولى لفلسفتها، في خلخلة البنية الفلسفية لهذا الزوج وذلك بإنشاء مفهوم موازي لمعقولية العلم والفلسفة وهو الحدس، ثم البرهنة على حضور هذا المفهوم الجديد في قلب التجربة الفلسفية .بمعقولية ترجح معطى الروحانية وهو الديمومة. ولقد جنح البديل البرغسوني نحو الرومانسية، غير أن هذا البديل ما هو إلا تعبير عن معقولية تجد لها قوة ليس في تفنيد دعاوى العلم، وإنما تجد المشروعية الكاملة في ميدان العلوم الأخلاقية حيث الدعوة إلى المركزية الإنسانية والروحانية، ودرء كل بداية مادية لتصور الإنسان كذات واعية وأخلاقية.

إن مثل هذه الدعوة تجد لها المشروعية الكافية، بما أنها حضرت في قلب تصاعد التفسير الآلي، وقد ازدادت صلابة هذه الدعوة بنزوح الآلة إلى السياسة

---

1 Henri Gouhier: **Bergson et le Christ des évangiles**, les grandes religieuses, Atheme Fayard, Paris, 7 éme édition, 1961, p. 18

وتحالف التكنولوجيا الحربية مع العلم .ومما زاد من اتساع آفة الآلية هو أن هذا التحالف لم يعمل على خدمة المسألة المركزية لحضارة القرن العشرين، وهي المسألة الإنسانية .بل زاد في تراجع القيم الإنسانية بسبب التركيز المفرط على الوصف الآلي للعلم، وكان هذا التحالف زيادة في تصاعد سلطة الآلة وزيادة في خدمة المصالح السياسية الضيقة .ويعد هذا الترجيح مبررا، مادام الفيلسوف قد عايش تجربتين مريرتين لحربين عالميتين .شهد فيهما كيف كان العلم يخدم السياسة ويهلك الإنسانية، وكيف تحرر العلم من الأخلاق وتحالف مع التقنية، التي تعني في الأصل الاستخدام التطبيقي للمصالح والغايات السياسية والبراغماتية الاقتصادية، والحق أن هذه النقدية البرغسونية بهذه الفكرة قد مكنت لتواصل موضوعي مع النقدية التي مثلت قلب النقد في مدرسة فرنكفورت.

ومما يبرهن على حضور البرغسونية في عالم هددته سيادة المادية مقابل تقهقر الميتافيزيقا المرجحة للأخلاقية، كتيب لبرغسون موسوم معنى الحرب يتساءل فيه عن مصير القيم الإنسانية الحقة، إلى جانب التصاعد الرهيب للآلية .ويورد توضيحا لمعنى التقدم الحقيقي، وفي النهاية يعرب عن ثقته في انتصار القيم الروحانية .وذلك بدعوته إلى مزاوجة الميتافيزيقا بالعلم، والانتباه إلى القيم الأخلاقية والبحث فيها لضمان أسبقية الروحانية على الآلية، وذلك في ثنائية الآلة والتصوف، مما يمكن الميتافيزيقا الواعية لغاياتها من توجيه العلم نحو ترجيح القيم الإنسانية الخالصة . وهكذا سيهتم القرن العشرون بالأخلاق بينما كان القرن التاسع عشر قرن العلم[1].

ويبدو أن هذه النبوءة البرغسونية تحققت صدقتيها في نهاية القرن العشرين، حيث أصبح الاهتمام بالأخلاق هو مركز البحث الفلسفي، وهي نبوءة تتعمق وتجد لها الصدقية، بما أن الاهتمام بالأخلاق هو راهنية تعني نقد التجاوزات التي قام بها العلم في علاقته بالتقنية، وهو ما يؤشر له حقل البيوإتيقا، بما أنها متابعة نقدية للتجاوزات التي قامت بها البيوتكنولوجيا داخل مجال الحي.

يصطلح برغسون عن حالة التحالف بين الآلة والعلم، وعن حالة التعبير عن القيم بواسطة الغريزة بمصطلح المغلق -CLOS- وتأسس هذا المفهوم منذ البدايات

---

1 Henri Bergson: **La signification de la guerre**, Bloud et Gay éditeurs, Paris, 1917, p. 35.

الأولى التي تنبني عليها الابستيمولوجيا البرغسونية، عندما استخدمت مفاهيم متقابلة الزمان والمكان، الحرية والحتمية، الحدس والعقل، ثم تنتهي إلى قسمة الإنسانية إلى إنسانية مفتوحة مقابل إنسانية مغلق.

وعند الانتقال إلى أطروحة الأخلاق وهي منبعا الأخلاق والدين، يستخدم برغسون مفهوم الانغلاق مقابل مفهوم الانفتاح ليجعلهما حالتين لنوعين من المجتمع، مجتمع تحركه غريزة حب البقاء، وآخر يهتز بفعل الانجذاب نحو الحب، وهذا الاختلاف هو توالد للمسألة الأساس لفلسفة الديمومة .الأنا السطحي يعبر عن ذاته بوسائل تحجب الحقيقة مقابل الأنا الباطني اللامعبر عنه، والحق أن الاستخدام الأيديولوجي لهذا التقابل سيكون أساسيا في الحل الحضاري الذي تنتهي إليه أطروحة منبعا الأخلاق والدين.

لم يرد الزوج المنغلق والمنفتح ورود مفاجئ في كتاب منبعا الأخلاق والدين بل عمل برغسون منذ كتاب التطور الخلاق على تأسيس البنية النظرية التي تخول له التدليل على وجود المجتمع وعلى الصبغة الآلية للإنسانية في حالة المجتمع المغلق ((فكانت الحياة الاجتماعية مثالا غامضا كامنا في الغريزة والعقل على السواء، فتراه يتحقق على أكمل صورة في خلية النحل أو قرية النمل من جهة وفي المجتمعات الإنسانية من جهة أخرى، فالمجتمع إنسانا كان أم حيوانا، إنما هو نظام لأنه ينطوي على اتساق وترتيب ويقتضي بوجه العموم خضوع العناصر بعضها لبعض، لأنه جملة من القواعد والقوانين، إما أن يحياها المجتمع من غير أن يشعر بها، وهذا شأن المجتمع الحيواني، وإما أن يحياها ويتمثلها وهذا، هو شأن المجتمع الإنساني))[1]

وهكذا يذهب برغسون إلى أن هناك تشابها كبيرا بين المجتمعات البشرية وحشود النمل والنحل، وذلك من جهة إحكام التنظيم، وارتباط الأفراد فيما بينهم لأجل الاستمرار في البقاء .أما المجتمعات الإنسانية فإنها تعي غاياتها من التنظيم وتعمل على أحكامه، لأن العقل قدرة من الغريزة .ويسمى برغسون المجتمعات الإنسانية التي تعمل أكثر على تنظيم نفسها عن طريق الضغط والقسر بالمجتمعات المغلقة .ويستعمل برغسون في تحليله لتركيبة المجتمعات البشرية منهجا أقرب إلى

1 هنري برغسون: **منبعا الأخلاق والدين**، ترجمة سامي الدروبي وعبد الله عبد الدائم، الهيئة العامة للنشر، القاهرة، 1971، ص 34.

مناهج علم النفس الاجتماعي ويوصله هذا المنهج إلى أن صورة العلاقة التي تربط أفراد المجتمعات البشرية تماثل كثيرا تلك العلاقات الضرورية التي تحكم النظام البيولوجي للجسم [1].إن أحكاما بهذه القوة يعمل لكي يصبح الفرد وسيلة براغماتية في خدمة الأغراض الاجتماعية، والتي تختلف في نسقها عن الطبيعة المادية ((حتى ليبدو لنا الخروج عن النظام الاجتماعي شيئا غير طبيعي ونعده ضربا من الشذوذ أو الاستثناء))[2]

لم تكن غاية برغسون من تحديد أوصاف المجتمع المغلق بوصفه مرحلة سابقة لنمط آخر من المجتمعات فقط، بل عند مقارنته المجتمع المغلق بالمجتمع المنفتح يعلن أن الفرق بينهما، هو فرق في الطبيعة وليس في الدرجة، ولا يعد الثاني مرحلة لاحقة بالأولى، بل يقتضي الثورة الأخلاقية والروحانية، وهي التي تمكن من الكشف في الباطن الإنساني عن القوة الروحانية القابعة في الأعماق، والتي هي ضرب من الانفعال العميق، وهو أيضا طاقة روحانية تدفع تكلس الأنا السطحي المرتبط بالأحوال المادية والحاجات الإنسانية، والحق أن هذا الكشف البرغسوني مكن من تحويل قيمة الوجود بأسره نحو القيمة الروحانية، فهي التي تمد هذا الوجود بالحضور وتمكن له المصداقية وتمده بالأمل.

مكنت البرغسونية عبر تأسيسها المعرفي للتقابل بين المغلق والمنفتح من البرهنة على ما يلي:

أ. نقد علم الاجتماع الدوركايمي وهي مهمة معرفية خولت للفيلسوف الاندماج في الإشكاليات العلمية لعصره، ثم أن هذا النقد لا يعني فقط تواصل معرفي مع أطروحات العصر العلمية والفلسفية، إنما التمكين لفكرة نفاها دوركايم، وهو أن الأخلاق الاجتماعية لا تؤدي في كثير من الأحيان منطق للقيم الأخلاقية الإنسانية، فقد تتناقض معها وتقوضها، وهي أخلاق خارجة عن الذات الفردية، وهي تعبير عن قسر وليست تعبير عن الإرادة الإنسانية الأخلاقية الفاعلة، التي قد تقوم بنقد كل ما هو اجتماعي. والحق أن البرغسونية قد أشارت بهذا إلى الثورات الأخلاقية الكبرى التي مكن منها

1 المصدر نفسه، ص 98.

2 المصدر نفسه، ص 117.

الأفراد وليس الجماعات، ومن ثم جدارة النقد الأخلاقي في مسار التأسيس المنطقي لفعالية القيم الأخلاقية.

ب. تفسير طبيعة مجتمعات الآلة، ويعد المجتمع الغربي المعاصر أنموذجا على ذلك، هو المجتمع حيث يكون الاحتكام إلى المصلحة المادية، وحيث مفهوم الإنسانية قائم على التحديد البراغماتي، إذ تتمثل وظيفة القيم الأخلاقية في المجتمع المغلق في المحافظة على تركيبة المجتمع واستمرار وجوده فقط، دون النظر إلى الأفق القيمي لهذا المجتمع، ويبدو أنها حالة يشخصها المجتمع الغربي الحديث الذي وقع تحت أسر التحالف بين العلم والتقنية. وهنا يكشف برغسون عن الصبغة النفعية لقيم المجتمع المغلق، جاعلا إياها من نتاج التعلق الغريزي بالمصلحة الاجتماعية، التي تهز المجتمع المغلق الشبيه بمجتمعات غشائيات الأجنحة النمل والنحل. والأمر هكذا فإن المجتمع المغلق مستعد في كل لحظة لهتك القيم الإنسانية بغية البقاء، فتتغير ماهية القيم المنظمة لهذا الأنموذج من المجتمع بمجرد تغير اتجاه المصلحة الاجتماعية، فيقود الجندي مثلا عملية قتل الإنسانية باسم القيم الإنسانية، والحق أن هذا الحال الأخلاقي يعلن عنه منطق العقل السياسي الحديث، حيث احتدم الصراع الاستعماري بغية تحصيل المصالح المادية بين الدول الأوروبية، آل إلى حروب ساخنة عبرت عن حقبة للجنون البشري.

ج. إن الغاية الأولى من التحديد المفهومي للمجتمع المغلق هو تبيان المفارقة بين هكذا مجتمع والمجتمع المنفتح البديل، الذي هو خلاص للأزمة الروحانية التي يحياها الغرب عموما .وكان المجتمع المنفتح هو ما يحمله الفيلسوف في قرارة نفسه عن شعب الله المختار الذي يتلقى أوامره من إله نحو أنبياء يخلصون البشر.

رابعا – الانفتاح والتحرر من المصلحة :المنفتح مقابل للمنغلق وهو تجل للديمومة في المستوى الاجتماعي، لتكون تجربة فردية مميزة تقدم للمجتمع تجربة الانجذاب نحو النداء المعبأ بالقيم الروحانية .عبر هذا النداء نشهد تغيرا جذريا في رؤية الفرد للقيم بين المجتمعات المغلقة والمجتمعات المنفتحة، ففي المجتمع المنفتح يتملص الفرد من الانصياع والابتذال الناتج عن الغريزة الاجتماعية، ويتطلع إلى

نداء الحياة الصاعدة .وهذا التطلع يولد مزيدا في قوة حدسية ذات طبيعة انفعالية، يتغير على أثرها المجتمع، فبواسطة النداء الذي يصدره إلى الفرد تنقلب حالة النفس من الخضوع للعادة الاجتماعية المكرسة للضغط والعماء القيمي إلى الانجذاب نحو النداء.

تعد عملية الانجذاب ضرب من الانفعال يماثل إلى حد بعيد الانفعال الجمالي الذي يتركه الأثر الفني في النفس، فيتم التفاعل معه بواسطة حرية باطنية ليشكلان وحدة واحدة «النصف الآخر من الأخلاق الذي يعبر عن حالة عاطفية لا يخضع فيها المرء لضغط بل لجذب.»[1] وهنا يبدأ تغير القيم من قيم مغلقة يسعى المجتمع بواسطتها إلى المحافظة على كيانه، إلى قيم مفتوحة هي جاذبية للقيم الروحانية التي يلقنها الفرد الممتاز للمجتمع. إذ يدعو هذا النداء إلى تجاوز الحدود الضيقة للواجبات الاجتماعية والانجذاب نحو الأخلاق الإنسانية حيث انفتاح على القيم بواسطة الحب، والأمر هنا يكون بإزاء أنموذج جديد من القيم الأخلاقية لا تشبه الأخلاق المغلقة، لأنها تتجه نحو العمل لأجل الإنسانية بوصفها عاطفة سامية، ومثلها الأعلى هو الحب كما ورد في الإنجيل، وهنا يرمز برغسون إلى ضرورة العودة إلى المسيحية بوصفها المعين الأول للروحانية، والأخلاقية لن تجد لها المشروعية والصدقية إلا بارتكازها على هذه الروحانية.

لا تستمد الأخلاق المفتوحة من ضغط المجتمع، بل تقوم على عمل عظماء الإنسانية من أبطال وفلاسفة وأنبياء ومصلحين وهم كمال الجنس البشري، إذ يبرز فيهم التطور الحقيقي المكمل للتطور العضوي، وهم بذلك دعاة الأخلاق الإنسانية التي جوهرها حب وإيثار .ويبقون رموزا حية للقيم الروحانية في كل زمان ومكان . وهكذا تتحدد أخلاق القدوة عند برغسون، هذه الأخلاق التي لا تستتب بسيطرة قواعد أخلاقية ثابتة وملزمة توجه السلوك، وإنما بوصفها سيرة مترعة بالحب ينجذب نحوها المجتمع.

إن هؤلاء الأبطال الذين تبدو مواعظهم في سلوك الأفراد لتجذبهم نحو الأمام نداء البطل المنفتح على قيم الحب الإنساني، هم أدوات الوثبة الحيوية أوجدتهم

---

1 المصدر السابق، ص 37.

لتحقيق التطور الروحاني للإنسانية .ويكون ذلك بخلق مجتمع بل ومجتمع منجذب اتجاه نداء البطل الذي يستطيع توسيع دائرة القيم لتشمل الإنسانية جمعاء، كما أن هذا النداء لا يقنعنا بالحجة والاستدلال بل بالقدوة إنها سيرة فاضلة مفعمة بالحب، هو العمل الذي تقوم به الشخصية الممتازة وهي في آخر صور تجليها شخصية المسيح، إذ هو الشخصية التي تمكنت من تجاوز حدود الإنسانية لتلتحم عبر الحضور مع الإلهي وتتلقى القيم المفتوحة تلقيا مباشرا، إنه المسيح مخلصا ولكن مع برغسون مخلص للإنسان في عصر الحداثة، إنه سيخلص الإنسانية من سجن الآلية، وينقلها نحو رخاء الحياة الروحانية التي هي أنموذج آخر للعيش يقتضي البساطة.

أ. **المجتمع المنفتح المجتمع البديل في زمان الحداثة**: هكذا ينقلنا المجتمع المفتوح بتحديداته البرغسونية صوب زمان سحيق هو زمان الكرازة المسيحية، عندما كان المسيح يكرز بالبشارة في الجليل، ويعد بالخلاص للبشر الخطاءين وهو ألاه ابن ألاه .إنها التجربة الأولى المعبأة بالجذوة الروحانية العميقة التي جعلت أفئدة الحواريين تهوي نحو هذه التجربة وتنجذب إليها .لماذا لا نعيد التجربة ونتملص من الآلية، ونعود إلى بساطة التجربة العميقة لنحيا الروحانية المخلصة من مأزق الزوج الآلة المصلحة التي تحاصر الإنسانية، وبالتالي العودة بهذه الإنسانية كما وصفتها البشارة المسيحية؟

على الرغم من البداية الفلسفية للابستيمولوجيا البرغسونية واعتمادها على المفهوم الوضعي نقدا وتأسيسا في تثبيت لنتائجها المعرفية، إلا أننا نلاحظ منذ البدء أن حقيقة الديمومة بمواصفاتها الكيفية تحاكي في الماهية التجربة الدينية في عمقها الإيماني، حيث يغيب العقل ويبقى الإيمان، وهو دليل للحضور الرباني يتكفل بسنده الحدس بوصفه الوسيلة الفاعلة للكشف عن الأعماق، ودرء الرمز السطحي الذي يعيق تعميق التجربة المعرفية، ومن ثم الأخلاقية والدينية.

ولقد واصلت الفلسفة البرغسونية عبر أطروحاتها المتراتبة على توسيع تجربة الديمومة بمواصفاتها الابستيمولوجية، إلى أن غدت تجربة دينية تدلل على وجود الإله في إطار الدين المتحرك، وتدعو من ثم إلى مجتمع يترقى نحو هذا الإله، هو مجتمع مفتوح ينفعل لقيم مفتوحة، ويحيا روحانية الدين المتحرك، إنه البديل الأخلاقي والديني والحضاري لمجتمعات الحداثة التي حاصرتها الآلة.

إن فلسفة الديمومة هي عودة لانصهار الزماني والروحاني مما يقـدم مشـروعية العودة إلى الدين ليكون حلا لمجتمع آخر بديل للمجتمع الحاضر الـذي يسـير وفق الآلية .وهي الحقيقة التي صرح بها القسم الثاني من كتاب منبعا الأخـلاق والدين، فبفعل الحدس والعاطفة الخلاقة المحايثة له، سيتمكن الإنسان الصانع من أن يتجاوز هذا الظرف متطورا اتجاه إنسان متدين[1]، ويكون عضـو فعـال في المجتمع المفتوح، حيث يكون الدين صورة كاملة لإنسانية تتطـور في بوتقـة الروحانية .وثمة يجيب برغسون عن العلاقة بين الدين والحياة إذ يغدو الفـرد في المنظومة الجديدة محاكيا للقيم التي يقدمها نداء الحياة الصاعدة .وقـد صـرح برغسون في منبعا الأخلاق والدين بأن الدين الذي يعبر عن مضـمون الـدين المتحرك هو دين بني إسرائيل مدمجا فيه المسيحية، وهو الدين الـذي اختـاره برغسون كصورة مثلى لتجلي الحياة الصاعدة، إذ أن المسيحية تمثل قمة الذوبان والاتحاد في المطلق عن طريق فعل التصوف الذي تجلبه شخصية المسـيح كمـا تصوره العقيدة الكاثوليكية إنه ألاه ابن ألاه حال للحلول بالصيغة الأفلوطينية.
هكذا أعاد برغسون مصداقية وجود شخصية المسيح الصوفية في حياة الأفراد ولكنهم أفراد يعيشون في زمان آخر زمان الحداثة زمان العلم والتقنية .وهو ما جعل برغسون يؤكد على أن أزمة العالم المعاصر قد تولـدت مـن الفصـل التعسفي بين الزماني والروحاني [2].فالصيغة الآلية التي اصـطبغ بهـا المجتمـع الغربـي المعاصر تقر بنضوب معين الزماني وفقدانه المصداقية الإنسانية، لأن هذه الصبغة لا تقر إلا بحاضر الإنسان وبانتمائه المادي، ومن ثم فهـو يلغـي جزءا هاما من حياته، وهو الجزء الذي لا يتدخل فيه العقل وينتمي إلى نظـام الوجدان، وبالتالي يمثل في حقيقة الأمر مركزا للكون لأنه محركها والفاعـل الحقيقي فيها، إنه ميدان القيم الروحانية .ولقد عمل التطور بالمفهوم البرغسوني على تهيئة الأفراد بواسطة الروحانية، بحيث يكون بإمكانهم الحفاظ على الحرية والتقدم، وهنا يكون التطور طريقا موصلا إلى النجاح.

1 François Mayer: **pour connaitre la pensée de Bergson**, Flammarion, paris, p. 47

2 Bergson Henri: **Ecrits et paroles**, T3, p. 460

وهكذا تكون الفلسفة البرغسونية فلسفة للطمأنينة إذ تضع الإنسانية في أعلى مراتب الوجود -إنسانية مسيحية -وتدعو إلى الحب والإيمان في إطار ملكوت الله، ومن ثم تسعى إلى أن تحل أزمة العالم المعاصر حلا سلميا، يقوم على الحب والتعاطف كما عبر عن ذلك مضمون المجتمع المفتوح .وقد عمل برغسون على تحقيق هذه الفكرة أثناء الحرب العالمية الأولى محاولا تجسيدها في العلاقات الدولية .وربما كانت محاولة "عصبة الأمم "التي وضع قواعدها الرئيس الأمريكي ولسن، محاولة سياسية أرادت أن تجمع المجتمع الإنساني تحت مفهوم السلام والانفتاح، علما بأنه كانت هناك اتصالات دبلوماسية بين فرنسا والرئيس الأمريكي ولسن، كان من بين هؤلاء الذين أنجزوا هذه الاتصالات هنري برغسون.

وعلى العموم فقد قدم مفهوم المجتمع المفتوح حلا لمشكلة التعارض بين الديمقراطية والمسيحية، فتغدو الإشكالية السياسية محلولة على مستوى الذات التي تنجذب نحو القيم الإنسانية كمحبة، وهنا تتطابق صورة المجتمع المفتوح ومضمون ملكوت الله في الديانات المسيحية.

وانطلاقا من الخصائص التي حددها برغسون للمجتمع المفتوح، فإنه لا يبتعد -المجتمع المفتوح -كثيرا عن تصور العالم العقلي الأفلوطيني الذي تتم فيه الحياة بحالات من العشق تتوق فيه الكائنات إلى الأول، صادرة عنه وتستمد كمالها منه وأبلغ صورة لهذا الأنموذج هو ملكوت الإله الذي دعت إليه المسيحية المنحدرة من اليهودية.

ب. **المسيح مخلصا إسرائيليا**: يعد النداء في فلسفة برغسون حدا فاصلا بين المغلق والمنفتح، بين الساكن والمتحرك .والنداء هو مدار التغير والاهتداء، فهو صادر عن فرد ميزته الاتصاف بأوصاف متفردة، أهمها أنه يحيا تجربة الامتلاء بفعل الانفعال مع المبدإ الأعلى، لذلك فإن هذا النداء لا يتحقق بواسطة الإعدام، بل بالصيرورة الممتلئة التي تقتضي التغير بالقدوة وبالدعوة إلى المحبة والمسيح هو الذي تجلت لديه هذه الأوصاف.

ويعتبر النداء الموجه إلى البشرية النقطة الجوهرية في التغير القيمي الذي جاء به كتاب منبعا الأخلاق والدين، وسيتجلى هذا التغير القيمي في التحول النوعي الذي

يختلف فيه المجتمع عن طبيعته الأولى اختلافا جذريا، إذ يتخلص من الانغلاق ويمضي برؤية جديدة تمكنه من القيم الإنسانية المتطورة، والقادرة على قيادته إلى أعلى مراتب الإنسانية .وهنا تكمن فكرة التقدم الروحاني في الأطروحة الأخلاقية والدينية البرغسونية، لهذا يحظى النداء في هذه الأطروحة بقيمة كبيرة، فهو يمثل صعود تيار الحياة، ومن ثم يمثل تطور الإنسانية الروحاني، كما يعد الفعل الكامل لإنسانية متفوقة تستمد تفوقها من تجربة الاتصال والاتحاد بالمبدإ الخالق .حيث تتلقى النداء، والشاهد على ذلك أن النداء هو صورة لعلاقة الإله بالإنسان ودعوة منه إليه لمسايرة القيم الروحانية .فبظهور هذا النداء تتبدل رؤية الأفراد للأخلاق المستتبة والدين المتحكم، وتتسع آفاق الإنسانية إلى ما لا نهاية، لأن النداء يقظة للحرية وارتفاع عن الطبيعة، ومن ثم انجذاب إلى القيم التي ينادي بها بواسطة منهج التحرر، وهكذا تكون القيم حالة إبداع لا تتحدد بصورة نهائية، إنما الشيء المحدد هو الصيغة الروحانية للنداء.

إن النداء علامة من علامات تفوق الإنسان تتجلى في المسيح، كشخصية فذة بلغ فيها التطور مبلغه بوصفه تطورا روحانيا وهو أيضا علامة للبطولة، وهو أيضا الطريق الذي اختارته الحياة لتكملة التطور العضوي بالتطور الروحاني ((فالإنسان الذي يتكئ دائما على مجموع ماضيه حتى يقوى فعله في المستقبل، هو ظفر الحياة الأكبر ولكن الإنسان الذي يكون فعله القوي في ذاته قادرا على أن يقوي كذلك فعل سائر الناس .وأن يشعل، وهو السمح الكريم مواقد كرم وسماحة ذلك الإنسان هو الإنسان الخالق إلى أعظم حد)) [1].

خامسا – تجربة الخلاص المسيحية ووحدة اليهودية والكاثوليكية: وهكذا تقدم البرغسونية وبواسطة مفهوم المجتمع المفتوح حلا للأزمات الإنسانية المعاصرة، وذلك بالذوبان المشترك في عاطفة الحب، دون الخضوع للأوامر والنواهي والقواعد الأخلاقية القسرية .ويعتقد برغسون أن أفضل أنموذج لهذا الحب تمثل في المحبة المسيحية كأرقى عاطفة يعيشها البشر .ففي المسيحية يمكن الكشف عن هذا المفهوم الحقيقي للمحبة والتسامح، إذ بذل المسيح بوصفه ابن ألاه النفس في سبيل وصال

---

1 هنري برغسون: **الطاقة الروحية، ص** 21.

الحب بين الأب ألاه والبشر، هي تضحية الحب من أجل سعادة الإنسان. وبذلك تكون الأخلاق البرغسونية تابعة للدين أو هي مقدمة له، فتكون الأخلاق المثلى هي صميم الدين المفتوح لأن المسيح سيكون رسولا للأخلاق والدين معا.

يوضح برغسون عبر التطور التدريجي لفلسفة الديمومة وصولا إلى أطروحة منبعا الأخلاق والدين، للعالم المسيحي التطابق الكامل بين اليهودية والديانة المسيحية، محاولا بواسطة فكرة التصوف إيجاد صيغة مثلى للتوفيق بين الفكرة اليهودية والفكرة المسيحية، لأنهما يمثلان تجليا حقيقيا للتطور الروحاني المبدع، ومن ثم يمكن وضعهما في إطار وحدة شاملة تسمى دين الإنسانية، وهنا ينبه برغسون العالم المسيحي للدور الذي قام به أنبياء بني إسرائيل والشعب اليهودي في تقديم دين التوحيد للعالم ككل. وعن طريق هذا التنبيه يدعو فيلسوف الديمومة من وراء سطور كتابه، إلى احتضان الفكرة اليهودية ومحاولة تجاوز تلك النظرة العقائدية الضيقة التي نظر بها المسيحيون إلى اليهود طول تشردهم في العالم، فالفضل يعود إلى بني إسرائيل في تقديم البديل الأمثل للعالم. وإذن يكون الفصل في مسألة إسرائيل والتطور الروحاني للمسيحية مرتبطان إذن[1].

إنه الخطاب الذي أراد برغسون أن يوحي به إلى الفئات الأرستقراطية الأوروبية[2]، لأن العاطفة السامية التي قد تخلص الإنسانية المعاصرة المحصورة في آلية هدامة، هي عاطفة تتطابق والعاطفة التي استجلت الدين الحقيقي هو دين بني إسرائيل .وعن طريق فكرة المجتمع المفتوح الذي تذوب فيه الحدود العقائدية الضيقة، يطلب برغسون من الغرب تبني الفكرة اليهودية التي بإمكانها تقديم البديل الروحاني القادر على تخليص الإنسانية، من مأزق الآلة بالعودة إلى وحدة الزماني والروحاني في صيغتها اليهودية، ما دامت تقود إلى الكاثوليكية وهنا

1 Robert Joseph Cohen, **Morale individualiste ou Morale sociale**, les éditions de la colonne, Vendôme, p.u. F II e p. 14

2 كان برغسون يلقي محاضراته في كوليج دي فرانس، مستقطبا الفئات الأرستقراطية الباريسية بصفة واسعة، وكانت فلسفته ولغته الرومانسية سببا رئيسا في هذا الاستقطاب، ويحمل مشهد خروجه من قاعة المحاضرات دلالة عميقة، حيث كان الحضور يكلل هذا الخروج بالورود و، كان الفيلسوف يعترض متبسما إنني لست راقصة، وهو المشهد الذي يعني تأثير فيلسوف الديمومة في الطبقة الأرستقراطية الباريسية صاحبة القرار.

وحدة التاريخ العقدي بين اليهود والغرب والمطالبة بالصياغة الحضارية الواحدة بينهما.

الخاتمة

البرغسونية والعقل السياسي المعاصر – لم تذيل البرغسونية مذهبها بنظرية سياسية تعتمد فيها مرجعية فكرية ما، وفي زمان الوصية الفيلسوف برغسوني كان الاحتدام بين النظم الشمولية على أشده، بين الليبرالية والشيوعية وأنظمة عنصرية من نازية وفاشية والحق أن هذه الأنظمة تؤول إلى تبرير اقتصادي تمزه المصالح، وتتحكم فيه الأهواء الفردية للساسة في ذلك الزمان، مما أدى إلى هلاك الإنسانية في القرن العشرين، وقد لاحظ برغسون كيف تحالف العلم والتقنية مع هذه الأنظمة الشمولية، انحازا لحروب الجنون الإنساني، وفقد أمد الزوج العلم والتقنية الوسيلة لهذه الأنظمة السياسية بغية تحقيق أغراضها الضيقة التي تناقض منطق الأخلاق الإنسانية، الأمر الذي أحدث حملة مسعورة لتطوير أسلحة الدمار، ولعل أفضل تعبير عن هذه الأنظمة هو مفهوم المجتمع المغلق الذي تتحرك فيه القيم بصعود ونزول غريزة حب البقاء، وربما وجدت البرغسونية تفسيرا لأزمة المعارك القيمية بهذا التحول المتواصل للقيم نحو ضيق آفاق غريزة حب البقاء، التي تربط القيمة بانحازات المصالح الاجتماعية وترجحها وتقدم تبرير لها.

لا ريب أن مفهوم المجتمع المنفتح القائم على الفردية، يشير إلى تصور يحضر داخل نسقية ديمقراطية تزكيها روح الفردانية والحرية، فهل كان برغسون ليتصور مثل هذا المجتمع داخل الفلسفة الاجتماعية الماركسية؟ ويجب الاعتراف أن تعبير المجتمع المفتوح هو تميز مسيحي وكشف عن العلاقة القائمة بين منطق المحبة المسيحية من جهة، وتصورات الثورة الفرنسية القائمة على المساواة والأخوة والحرية.

وعبر أنموذج هذا الخطاب الأيديولوجي يوحي برغسون إلى المجتمعات الغربية، بالقيمة التي تكتسيها المسيحية عبر ممارسة الحب، حيث سيغدو المجتمع وقد تملص من ضيق الغريزة مجتمعا منفتحا، تجاوز بالتالي العراك السياسي الذي يثيره المنطق الأيديولوجي الشمولي، ويبدو أن الانفتاح هنا يعني الانفتاح على الآخر المخالف

للعقيدة، وهم هنا اليهود الذين عانوا في تاريخ حضورهم الأوروبي من ضيق الرؤية العقدية، ومن الإقصاء والنبذ، ولعل آخر هذه المعاناة ما فعلته بهم النازية من قتل وتنكيل، وهنا يتجلى الشكل الأيديولوجي لفلسفة برغسون عبر التصورين التاليين:

أ. في إطار المجتمع المنفتح تتأسس الممارسة السياسية على المحبة، وتزول الحدود العقدية وتتوحد البشرية حول القيم التي تأتي بها الشخصية الممتازة، التي عبر عنها برغسون بواسطة شخصية المسيح، بوصفه أرقى صورة للتطور الروحاني ومن ثم مخلصا للإنسانية في كل مراحل وجودها، الأمر الذي يؤدي إلى البحث عن التطابق بين مفهوم هذه الإنسانية وملكوت الله التي أصل لها القديس أوغسطين في مدينة الله، ففي الإنسانية المفتوحة تزول الفروق العقدية وتتوحد اليهودية والمسيحية في مصير مشترك، بل أن أصل الخلاص المسيحي هو الخلاص اليهودي بما أن المسيحية مرتبط في التصور العقدي باليهودية.

ب. التوحد بين اليهودية والمسيحية هو دعوة لاحتضان اليهود وقضيتهم، ومن ثم التمكين لهم ليس كجماعة أثنية وعقدية داخل أوروبا، بل بواسطة الحق السياسي، الأمر الذي يوضح إلى حد ما وصية الفيلسوف وهو على فراش الاحتضار.

آرنست كاسيرر

(1945-1874)

ارنست كاسيرر: 1874-1945

فيلسوف الأشكال الرمزية

د. فؤاد مخوخ
(المغرب)

يُعْتَبَر إرنست كاسيرر من الفلاسفة المعاصرين الذين أثروا في مسار الفكر الفلسفي الغربي الراهن، لكن الفكر العربي المعاصر لم يوله اهتماما كبيراً على غرار فلاسفة آخرين، إذ يواجه القارئ في العالَم العربي ندرة في ترجمة كتب هذا الفيلسوف أو تقصيراً في دراسته. لذا سنحاول لفت النظر إلى بعض العناصر الرئيسة في فلسفة كاسيرر، وهي كالتالي: حياته وأفكاره ومؤلفاته.

1. حياة الفيلسوف1:

ولد إرنست كاسيرر في برِسلاو (Breslau) في 28 يوليوز 1874 في أسرة من التجار اليهود الألمان الميسورين نسبيا. وقد انتقلت عائلته، بعد ذلك، إلى برلين حين كان عمره 12 سنة، حيث أمضى جزءاً كبيرا من وقته في القراءة بمكتبة جَدِّه. ففي سنه ذاك، كان قد قرأ مسرحيات شكسبير كلها، والعديد من المؤلفات التاريخية والأدبية.

كما أن كاسيرر كان بارعاً في مجال الموسيقى، ومتفوقا في دراسته بالجيمنازيوم، حيث توج مساره الدراسي بالدخول إلى كلية الحقوق. غير أنه انتقل إلى دراسة الأدب الألماني والفلسفة والتاريخ وتاريخ الفن. وغيَّر الجامعات مرات عديدة، من برلين إلى ليبزيغ، ثم إلى هيدلبرج، قبل أن يعود في النهاية إلى برلين.

وفي سنة 1894 بدأ يواظب على حضور درس الفلسفة الكانطية (الذي كان يقدمه جورج زيمل)، حيث أدرك مركز الاهتمام الذي سيهيمن على حياته كلها. وفي أحد المحاضرات سمع كاسيرر زيمل (سنة 1895) يقول: «تُعتبَر كتب هرمان كوهن، بدون شك، أفضل ما كُتِب عن كانط، لكنني أقر أنني لا أفهمها»2.

وكان هذا القول حافزاً لكاسيرر من أجل الشروع في قراءة كتب كوهن، والانتقال إلى ماربوج، حيث صار "تلميذاً" لهذا الفيلسوف، واختار ليبنتز موضوعاً لأطروحة الدكتوراه، تحت إشراف كوهن.

وقد اختار كاسيرر هذا الموضوع لسببين اثنين:

- اهتمامه بالمنطق والرياضيات والعلوم التي ساهم فيها ليبنتز.
- رغبته في أن يكون من بين المشاركين في مسابقة نظمتها أكاديمية برلين عن فلسفة ليبنتز.

حصل كاسيرر، خلال هذه الفترة، على الدكتوراه بأفضل ميزة ممكنة، لكنه لم يفز بالجائزة الأولى في تلك المسابقة، حيث نال الجائزة الثانية. وبعد الدكتوراه، عاد كاسيرر إلى برلين، وأقام لدى والديه واستمر في تخصيص وقته كله للدراسة.

وبمناسبة زواج أحد أفراد عائلته ببرلين، التقى إرنست بإحدى قريباته من فيينا هي: طوني بوندي، وقعا في حب بعضهما البعض، وتزوجا بعد سنة من لقائهما الأول ذاك، وكان لهما من الأبناء ثلاثة هم: هينس وجورج وآنه.

استقر الزوجان في البداية في ميونخ، لكن كاسيرر، خلال السنة الأولى من الزواج، قرر العودة إلى الحياة الثقافية لبرلين التي كان يشارك فيها أصدقاء كاسيرر، وكانت متوافقة أكثر مع اهتماماته ومؤهلاته. لذلك استقر في برلين (سنة 1903). وبتزكية من دلتاي، قبل كاسيرر (سنة 1906) منصب أستاذ محاضر في الجامعة ببرلين التي بقي فيها حتى سنة 1919. وسنة 1914 وجهت إلى كاسيرر دعوة من جامعة هارفرد ليعمل بها أستاذاً زائراً، لكنه صرف النظر عنها. وفي السنة نفسها منحته أكاديمية هيدلبرج الميدالية الذهبية الخاصة بجائزة كونو فيشر.

وفي سنة 1919 حصل كاسيرر على كرسي الفلسفة بجامعة هامبورج. ومن أهم مميزات هذه الفترة زياراته المتواصلة لمكتبة آبي فاربورغ التي ساهمت بشكل كبير في تشييد فلسفة الأشكال الرمزية.

بعد ذلك، عيِّن كاسيرر (سنة 1929) عميداً لجامعة هامبورج. لكن بعد صعود النازيين إلى الحكم (سنة 1933)، انتقل مع أسرته إلى سويسرا، وقدم استقالته من تلك الجامعة، وذلك بالنظر إلى ديانته اليهودية من جهة، وموقفه السياسي من جهة أخرى، فقد دافع دوماً عن موقف سياسي أنواري قائم على

العقلانية والحرية الإنسانية. وانتقل كاسيرر إلى أكسفورد، فأوبسالا، ثم عاد إلى أكسفورد مرة أخرى من سنة 1934 إلى حدود سنة 1935. لكنه فضل الاستقرار في غوتبورغ بالسويد، ودرَّس في الجامعة هناك مدة خمس سنوات قبل أن يهاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية سنة 1941، بعد دعوة وُجِّهت إليه للتدريس لمدة سنتين بجامعة يال، ثم انتقل للتدريس بجامعة كولومبيا سنتي 1944 و1945.

وبعد معاناة مع أمراض السكري والقلب، توفي إرنست كاسيرر زوال يوم 13 أبريل 1945 عن سن يناهز السبعين، بين يدي أحد طلبته الذي أراد مساعدته في إيجاد سيارة أجرة، بعد انتهائه من تقديم درس الصباح وتناول وجبة الغذاء مع زملائه.

2. أفكار الفيلسوف:

نشير، في البداية، إلى أن أفكار إرنست كاسيرر تتميز بالغزارة والغنى، وسنحاول عرض البعض منها فقط، نرى أنها تمثل مفاتيح رئيسة ومداخل أساسية لا يمكن الاستغناء عنها للولوج إلى عوالم فلسفة هذا الفيسلوف. وهذه المفاتيح والمداخل هي كالتالي:

2. 1. نزعة كاسيرر الكانطية:

قد يبدو، لأول وهلة، تحديد موقع كاسيرر في تاريخ الفلسفة بصفة عامة، وضمن تيار فلسفي بعينه بصفة خاصة، أمراً سهلاً. لكن المتفحص لذلك التاريخ من جهة، ولتصورات أصحاب التيار الفلسفي الذي عادة ما ينسب إليه كاسيرر، يجد صعوبة في إثبات "هوية" هذا الفيلسوف بكيفية سريعة ونهائية.

ينطلق كاسيرر، في تفكيره الفلسفي من "ثورة" كانط "الكوبرنيكية"، على مستوى منهج البحث في الإشكالات الفلسفية ومعالجتها. فهو "وريث" تلك "الثورة" باعتبارها قلباً للروابط بين المعرفة وموضوعها، حيث لم يغير شيئا من مفاهيمها الأساسية، وخصوصا مفهوم "الترنسندنتالي" الذي يشير، لدى كانط، إلى كل معرفة تهتم بالمفاهيم أكثر من اهتمامها بالموضوعات في حد ذاتها. بعبارة أخرى، إن كانط يولي، من خلال ذلك المفهوم، أهمية لطريقة المعرفة وشروط إمكانها وحدودها أكثر من أي شيء آخر.

نشير، في هذا الإطار، إلى أن كاسيرر يتبنى صراحة طريقة وضع كانط للأسئلة الخاصة بالمعرفة، التي تبحث عن الجانب الدينامي-الوظيفي، لا الاستاتيكي-الجوهري، في العلاقة بين المعرفة وموضوعها. فبتبنيه الطريقة الكانطية و"ثورتها" في "نمط التفكير"، يؤكد كاسيرر أن وظيفة المعرفة هي التي تبني الموضوع وتشكله، ليس بوصفه مطلقا، وإنما باعتباره موضوعا مشروطا بهذه الوظيفة.

ففي نظر كاسيرر، تتمثل "ثورة" كانط "الكوبرنيكية"، على المستوى المنهجي، في كونها لم تَسْعَ إلى إعادة إنتاج واقع معطى سلفاً، وإنما إلى تحديد ما تُدخله الروح (Geist) في بنية المعارف. ولذلك يعلن كاسيرر أن فلسفة الأشكال الرمزية، بدورها، تتجاوز "التصور المرآوي" للمعرفة، وتدور في فلك السؤال الترنسندنتالي، حيث يقول: «إننا نقيم في الدائرة التي يُحدِّدها السؤال "الترنسندنتالي" عموما، أي دائرة الميثودولوجيا التي تتناول *كيفية عمل* الأشكال الفردية الخاصة بالوعي فقط بوصفها منطلقا للتساؤل حول دلالتها، ومدى *مشروعيتها*»3.

نضيف، إلى ما سبق، أن كاسيرر، في إطار بحثه في كيفية عمل أشكال الوعي وسعيه إلى إيجاد المبدإ التركيبي الذي يوحدها، يستلهم فلسفة النقد، إذ نلحظ أنه لم يُحدِّد ذلك المبدأ إلاّ بالاعتماد على الفكرة الكانطية القائلة بتلقائية الوعي وقدرته على "التركيب". ففي نظره، «لا يوجد الموضوع قبل الوحدة التركيبية وخارجها، وإنما بالعكس، فهذه الوحدة هي وحدها التي تُشَكِّلُه (...)، والموضوع هو نتاج لتشكيل يتحقق عبر الوساطة الأساسية للوعي وبموجب شروط الحدس والفكر الخالص. لذا، تقبل "فلسفة الأشكال الرمزية" هذه الفكرة الأساسية في المشروع النقدي، وذلك المبدأ الذي تقوم عليه ثورة كانط الكوبرنيكية، من أجل توسيعها فيما بعد»4.

يجدر بنا التنبيه، في هذا الصدد، إلى أن "المنهج الترنسندنتالي" يُعتبَر خاصية مشتركة بين الكانطيين الجدد في مدرسة ماربورج (هرمان كوهن وبول ناتورب على وجه التحديد). فبالنسبة إليهم، يشكل ذلك المنهج "روح" فلسفة النقد، والفكرة التي توجه كل تصوراتهم. لذلك، نجد كاسيرر لا يتوانى عن استخدامه والدفاع عنه بشدة.

لكننا نسجل أن استعمال كاسيرر للمنهج الترنسندنتالي لا يعني بقاءه عند حدود تكرار ما قاله كانط أو كوهن أو ناتورب بكيفية حَرْفِيَة. فصاحب فلسفة الأشكال الرمزية يقوم بتوسيع مجال تطبيق ذلك المنهج ليشمل مجالات الثقافة البشرية كلها، وليس مجال المعرفة العلمية فحسب. بعبارة أخرى، يسعى كاسيرر إلى الذهاب بعيداً عن الحدود "التقليدية" للفلسفة الكانطية.

لذا، يمكننا القول إن عودة كاسيرر إلى مبادئ الفلسفة النقدية، وإعادة تناوله "للمنهج الترنسندنتالي" تحديداً، ليست مجرد "حنين" إلى اتجاه معرفي يُعتبَر كانط منبعه الرئيس من الناحية التاريخية، وإنما هي عودة نقدية فتحت آفاقاً جديدة أمام الفلسفة الكانطية برمتها. من هنا نلحظ تميز قراءته عن باقي القراءات الكانطية الجديدة، بما في ذلك قراءات أعضاء مدرسة ماربورج.

بعبارة أدق، إذا كان كاسيرر ينطلق من الثورة المنهجية التي أنجزها كانط والتأويلات التي قام بها كل من كوهن وناتورب لها، فإنه يذهب أبعد منهم جميعا في توسيعه لحقل بحث الفلسفة، حيث يفتحها على أبعاد الحياة الثقافية وتجلياتها وأشكالها.

لكن ما يتعين علينا الانتباه إليه، في هذا المقام، هو أن توسيع كاسيرر لمجال البحث الفلسفي ليس، في حقيقة الأمر، اكتشافا مرتبطاً بالصدفة من دون تمهيد أو تأثير أي فيلسوف على تفكيره. كما لا يعني البتة وجود قطيعة جذرية مع تأويلات الكانطية الجديدة في مدرسة ماربورج. فحتى ناتورب وكوهن قد أكدا، بدورهما، على غنى التفكير الترنسندنتالي وإمكانية انفتاحه على مجالات أخرى غير مجال المعرفة العلمية، وكاسيرر نفسه يؤكد أنه: «من غير الصحيح، بتاتاً، القول إن نقد كوهن للمعرفة ينصب على النظرية الرياضية للطبيعة فقط»5.

فالانتماء إلى مدرسة ماربورج لا يعني اتخاذ موقف "أرثودوكسي" (Orthodoxe) تجاه كانط، وإنما ضرورة القيام بتأويل الفلسفة الترنسندنتالية وتصحيحها، بل وتطويرها، لكن دون حصر المنهج الكانطي في إطار تبرير شروط إمكان العلم فحسب. وناتورب نفسه شدَّد على ضرورة فتح المنهج الترنسندنتالي على مجال الثقافة، والبحث عن وحدة العقل في كل عمل ثقافي خلاق عن طريق القيام بـ "تأسيس ترنسندنتالي" لكل "وضع فلسفي"، اعتماداً على كانط.

من هنا، يمكننا القول إن كاسيرر يتبنى أفكار كوهن ونـاتورب بخصـوص وحدة نسق الفلسفة الترنسندنتالية باعتبارها وحدةَ دروبِ الوعي الثقافي وطرقـه. لكنه يقوم، في الآن عينه، بفتح آفاق جديدة أمامها، حيث يوسِّع "نسق" الفلسـفة لديهما. فهذا التوسيع هو الذي يجعل فلسفة الأشكال الرمزية تهتم بمعالجة مختلـف مجالات الثقافة، اعتمادا على أسلوب التفكير الترنسندنتالي.

غير أن ما تجدر الإشارة إليه، هنا، هو أن إشادة كاسيرر بأهمية أعمال كوهن، لم تجعله يصادق على كل أفكاره وخصوصا فيما يتعلق بأقسـام الفلسـفة، إذ إن تقسيم كوهن للفلسفة إلى منطق وإتيقا وإستطيقا، لم تعد كافية بالنسبة لكاسـيرر. والأمر نفسه ينطبق على علاقة كاسيرر بناتورب، فعلى الرغم من أن الأول كـان مقتنعاً، في بداية حياته الفكرية، بكون عمله الفلسفي يمكن أن يحافظ على الأثـر العميق لتعليم ناتورب، إلاّ أن انفتاح مشروع الأشكال الرمزية على كل مكونات الثقافة جعل كاسيرر يُعبِّر عن ابتعاده عن موقع نـاتورب؛ لأن مشـروع "نسـق المقولات" كما تحدث عنه هذا الأخير، ينفصل، في نظر كاسيرر، عـن "الوظيفـة الرمزية للروح" المتجلية في أشكال الثقافة الإنسانية: اللغـة والأسـطورة والعلـم والفن... إلخ. وفضلا عن ذلك، نرى أن تأسيس كاسيرر لفلسفة الأشكال الرمزية جعله يصفي حسابه تماما مع "السيكولوجيا العامة" لناتورب.

بناءً عليه، يمكن القول إن فلسفة الأشكال الرمزية قد كسرت "نسق الثقافة" الخاص بأعضاء مدرسة ماربورج من أجل الانفتـاح علـى اتجاهـات جديـدة "للموضعة" (Objectivation) و"الموضوعية". ففي مقابل التحديدات الضيقة لهذين المفهومين، بحث كاسيرر عن أشكال جديدة لهما بالانفتاح على مجالات جديـدة يمكن إيجاد تجلياتهما فيها، وإضفاء مشروعية عليهما على غرار مشـروعية المعرفـة العلمية وقوانينها.

وهكذا، يظهر أنه بالرغم من إشادة كاسيرر بأعمال كوهن وإقـراره بـأهم مبادئ فلسفة ناتورب، إلاّ أن ذلك لا يعني أنه ظل مجرد تلميذ وفيٍّ تماماً لأستاذيه، كرَّر ما كانا يؤكدان عليه، الأمر الذي يمكن أن ينـزع عن فلسفته كـل أصـالة وجِدَّة وتميز، بل بالعكس، فكاسيرر استلهم أفكارهما، وهو لم ينكر ذلك بتاتا، غير أنه عمل، في الآن نفسه، على تطويرها حتى صارت العلاقة بينـه وبـين أعضـاء

مدرسة ماربورج تنحل تدريجياً، لكن دون إحداث قطيعة جذرية معهم، إذ كلما بدا أن أفكارهم تتباعد، كلما تبيَّن، في العمق، أنها تتقارب فيما بينها من حيث الاستناد إلى المنهج الترنسندنتالي في معالجة "المشكلات" الفكرية وإنجاز "المهام" الفلسفية.

انطلاقا مما سبق ذكره، يتبين لنا أن كاسيرر "وريث شرعي" "للثورة الكوبرنيكية" التي قام بها كانط في مجال المعرفة، وأنه استلهم طريقته النقدية في وضع المشكلات الفلسفية. إلاَّ أن عودته إليه لم تكن "أرثودوكسية"، وإنما كانت عودة تجديدية قدم من خلالها "قراءة نقدية" لـ "فلسفة النقد"، فوسَّع، عن طريقها، آفاق البحث الفلسفي وفتح أمامه مجالات اشتغال لم يسبق لكانط أن طَرَقَها.

إضافة إلى ذلك، يمكننا القول إن قراءة كاسيرر لكانط لم تكن "مباشرة" بكيفية صرفة، وإنما كانت "متوسطة" بقراءات الكانطيين الجدد، وخصوصا قراءات أعضاء مدرسة ماربورج، بمعنى أنه استفاد من التراث الفلسفي الذي خلفته مختلف القراءات اللاحقة على كانط وأنماط العودة إليه، علماً أن قراءة كاسيرر تلك تتميز بكونها "وظيفية" لا "جوهرية"، حيث يقول: «ينبغي ألاَّ نحدد مفهوم "الكانطية الجديدة" بكيفية جوهرية، وإنما بكيفية وظيفية»6.

نسجل، في هذا الإطار، أن كاسيرر يقوم، من خلال قراءته تلك، بالدفاع عن منجزات الكانطية الجديدة في ماربورج. لكن دفاعه ذاك ينصب على "روحها" المتمثلة أساسا في "المنهج الترنسندنتالي" واستعمالاته الممكنة. كما أن صفة "النقد" تُلازِم قراءة كاسيرر وتُميِّزها، وعلى أساسها لا يمكن اعتباره مجرد تلميذ مقلد في مدرسة ماربورج أو مريد مُخْلِص تبنى تصورات أصحابها حرفيا، وإنما بالعكس، فهو لم يقف عند حدود ما رسمه كوهن أو ناثورب، والدليل على ذلك هو أن ما قالاه، بخصوص توسيع مجال تطبيق المنهج الترنسندنتالي، ظل مجرد "برنامج" أو "مشروع نظري"، وكاسيرر هو الذي حمل على عاتقه أجرأته وتطبيقه فعليا على العديد من الأشكال الثقافية الرمزية.

ومع ذلك، فكاسيرر لم يقطع صلاته بناثورب وكوهن، إذ حافظ على هذه الصلات، لكنه، في إطار تجديده لفسفة كانط والإرث الكانطي لمدرسة ماربورج، ظل محافظاً على استقلاليته الفكرية.

إضافة إلى ما سبق، يمكننا القول إن محاولة كاسيرر الدفاع عن فلسفة النقد في العصر الراهن وتحيين إجاباتها من أجل جعلها تساير تطورات العلوم المعاصرة، لم تتوقف عند هذا الحد، بل تجاوزتها نحو التفكير في تطويرها وتوسيع مشروعها، عن طريق فتحها على مختلف مجالات الثقافة البشرية، بل وتحويلها إلى فلسفة للثقافة يمكن الاستناد إليها لفهم العالَم وفق منظورات جديدة. وهذا ما قام به كاسيرر في انتقاله من "نقد العقل" إلى "نقد الثقافة".

فأمام التطورات التي عرفتها المعارف الطبيعية والإنسانية، وانعكاساتها على إشكالية معرفة الإنسان بوجه خاص، انخرط كاسيرر في معالجة هذه الإشكالية، وذلك بالبحث في شروط إمكان المعرفة الخاصة بالإنسان وشروط إنتاجاته الثقافية، استناداً إلى المنهج الترنسندنتالي ومبادئ فلسفة النقد، حيث أكد على ضرورة توسيع المشروع الكانطي لكي لا يظل النقد متمحورا فقط على مجال نظرية المعرفة بصفة خاصة، وإنما ليصير مشتملا أيضا على نظرية الثقافة بصفة عامة.

وإذا كان الدرس الذي يستخلصه كاسيرر من الفلسفة الكانطية هو أنه لا يمكن معرفة الإنسان إلاّ انطلاقا من إنتاجاته، فإنه يقوم بتعميم هذا الدرس ويُوسِّع إسهامه ليشمل اللغة والأسطورة والدين والعلم... باعتبارها مجالات ثقافية يمكن فهمها انطلاقا من مفهوم الأشكال الرمزية. لذا، فإن الإجابة عن سؤال "ما الإنسان؟" لا يمكن العثور عليها بالانحصار في تحليل الوقائع العلمية؛ لأنه سؤال يتطلب الاهتمام بكل إنتاج إنساني، وكل العلاقات الرمزية التي يقيمها الإنسان مع العالَم.

وهكذا، نلحظ أن كاسيرر ينطلق من مبادئ فلسفة النقد وروحها المنهجية، لكنه لا يتوقف عند تصورها لمفهوم التجربة الممكنة، بل يُعدِّله" ويوسعه ليشمل مجالات أخرى غير مجال العلم فقط، وهذه المجالات هي كل إنتاجات الثقافة البشرية برمتها. وفي هذا يظهر رد كاسيرر على النقد الذي وجهه مارتن هيدجر إلى الكانطيين الجدد بصفة عامة (بما في ذلك كاسيرر)، إذ اعتبر قراءتهم لكانط ضيقة وتختزله فقط في نظرية المعرفة العلمية.

2. 2. فلسفة الأشكال الرمزية:

لتوضيح معالِم فلسفة الأشكال الرمزية، لدى كاسيرر، سنركز الحديث على ثلاثة عناصر مركزية هي: الرمز ودوره في فهم عالَم الإنسان، ثم بعض مميزات الأشكال الرمزية، وأخيراً مسألة تعدد هذه الأشكال ووحدها.

2. 2. 1. الرمز مفتاح العالَم الإنساني:

سعى كاسيرر إلى تأسيس نظريته الخاصة عن الرمز باعتبارها جوابا عن سؤال "ما الإنسان؟"، حيث حدَّد عالَم الإنسان بالجانب الرمزي الحاضر فيه، وميَّزه عن عالَم الأشياء الطبيعية بفضل الرموز؛ لأنه «ما دام الإنسان قد خرج من العالم المادي، فإنه يعيش في عالم رمزي، وما اللغة والأسطورة والفن والدين إلاَّ أجزاء من هذا العالم. فهذه هي الخيوط المتنوعة التي تحاك منها الشبكة الرمزية أعني النسيج المعقد للتجارب الإنسانية، وكل التقدم الإنساني في الفكر والتجربة يرهف من هذه الشبكة ويقويها»7.

إن هذا العالَم الرمزي يجعل الإنسان يبتعد عن المواجهة المباشرة للعالم المادي، حيث إنه لم يعد يراها إلاَّ عبر وساطة الرموز. والسبب في ذلك يعود، حسب كاسيرر، إلى كون الإنسان لم يعد «قادرا على أن يواجه الحقيقة مباشرة، أي لم يعد يستطيع أن يحدق فيها وجها لوجه (...) وبدلا من أن يعالج الإنسان الأشياء نفسها نراه، بمعنى من المعاني، يتحدث دائما إلى نفسه، فقد تلفَّع بالأشكال اللغوية والصور الفنية والرموز الأسطورية أو الشعائر الدينية حتى أصبح لا يرى شيئا، ولا يعرف شيئا إلاَّ بوساطة من هذه الوسائل المصطنعة»8.

لذا قام كاسيرر بتعديل أن التعريف الكلاسيكي للإنسان الذي مفاده أن الإنسان "حيوان ناطق"، وذلك عن طريق إدخال جانب الرموز عليه واستحضار رمزية ماهيته وعالَمه؛ لأن «العقل -أو النطق- اصطلاح ناقص لا يمكننا من فهم أشكال الحياة الحضارية الإنسانية في ثرائها وتنوعها. وكل هذه الأشكال رمزية، إذن فَلْنَحُد الإنسان بأنه حيوان ذو رموز بدلا من أن نَحُدَّه بالعقل أو النطق. فإذا فعلنا ذلك ميزنا اختلافه الخاص عما سواه، واستطعنا أن نفهم الطريق الجديدة المهيأة للإنسان، أعني الطريق إلى المدنية»9.

نشير، هنا، إلى أن نَحْتَ كاسيرر مفهوم "الحيوان الرامز"، مرتبط بإعادة صياغته لسؤال "ما الإنسان؟" انطلاقا من سؤال المعاني والدلالات التي يتم إنتاجها في العالَم الإنساني الثقافي المؤسَّس على الرموز، حيث يكمن عمل الفلسفة في البحث «عن نقط مشتركة في المعنى، وليس عن نقط مشتركة في الوجود»10.

نضيف إلى ذلك أن توسيع كاسيرر لتعريف الإنسان يتأسس لديه على مفهوم الوظيفة، حيث يؤكد أن فلسفته تستند إلى هذا المفهوم في مسعاها لتعريف الإنسان، وتتناول إشكاليات معرفة طبيعته بكيفية وظيفية. فمنطلق فلسفة الأشكال الرمزية يتمثل في نفي إمكانية تحديد طبيعة الإنسان من منظور جوهري-ميتافيزيقي، والتأكيد، في المقابل، أن القيام بهذا التحديد ينبغي أن يكون من زاوية نظر وظيفية-ثقافية. ويبرر كاسيرر هذا التعريف الوظيفي الذي يتبناه بكون ما يميز الإنسان هو إنتاجاته الثقافية اللغوية والأسطورية والعلمية... إلخ، وعلى حد تعبيره، إن «المميز الأكبر للإنسان، أي علامته الفارقة، ليست هي طبيعته الميتافيزيقية (...)، وإنما هي عمله؛ وهذا العمل، أعني جهاز الفعاليات الإنسانية، هو الذي يحدد دائرة "الإنسانية" ويحتمها. وتمثل اللغة والأسطورة والدين والفن والعلم قطاعات متنوعة في هذه الدائرة»11.

يُعتبَر الرمز، في منظور فلسفة الأشكال الرمزية، الفيصل بين عالَم الإنسان وعالَم الحيوان؛ لأن من الخصائص المميزة للإنسان قدرته على الانتقال من "المواقف العملية" إلى "المواقف الرمزية". ولإبراز هذه الخاصية يشير كاسيرر إلى حالتين من مجال السيكولوجيا هما: حالة هيلين كللر، وحالة لورا بردجمان12. فهما تمكنتا معا من التفكير بطريقة جديدة بعدما اكتشفتا "الوظيفة الرمزية" الكامنة في اللغة. وانتقلتا من مستوى الإشارات والإيماءات إلى مستوى الرموز، حيث صار بمقدورهما فهم رمزية اللغة الإنسانية و"قراءة العالم" بكيفية جديدة.

بناءً عليه، يتبين أن كاسيرر يولي أهمية كبرى للرمز، وذلك بالنظر إلى دوره في كشف "أسرار" عالَم الإنسان وفهمه. فهو بمثابة "مفتاح سحري" لهذا العالَم وثقافته، «وحالما يمتلك الإنسان هذا المفتاح السحري، فإن تقدمه قدماً أمر مضمون، ومثل هذا التقدم لا يعوقه أي نقص في الحواس ولا يجعله شيئا مستحيلا»13.

وما يضفي قيمة على الثقافة الإنسانية، ويجعلها متميزة عن عالَم الحيوان، هو الأشكال الرمزية وليس المواد التي تُبنى بواسطتها. ففي نظر كاسيرر، قد تتنوع المواد وتختلف من حيث الكم، لكن ما يمنح معنى لهذه المواد، وما يضفي الحياة على العالم، ويجعله مُعَبِّراً وقابلا للقراءة هو الوظيفة الرمزية التي يتوفر عليها كل شكل رمزي في الثقافة البشرية.

وبذلك، تظهر قدرة الإنسان على التشكيل وخلق الرموز والوسائط، في علاقته بالعالَم الذي لا يفهمه إلاّ عن طرق عمليتي التشكيل والخلق تينك. فالإنسان يتوفر على "قوة تكوينية" تتمثل في قدرته على إنتاج الرموز والدلالات، وليس في استنساخ الواقع. ومن ثمة، لا يمكن فهم الإنسان إلاّ عن طريق فهم هذه القدرة نفسها.

كما أن "الرمز" يُعتبَر النقطة المركزية وحجر الزاوية في فلسفة الأشكال الرمزية، فهو لا يعتبر موضوعا للفهم والتأويل فقط، بل أيضا وسيلة وأداة لهما. وإذا كان غاليلي قد رأى أن "كتاب الطبيعة"14 مكتوب بلغة رياضية، بحيث لا يمكن قراءته إلاّ بأدوات رياضية، فإن كاسيرر يؤكد أن "عالَم الإنسان" كتاب مكتوب بلغة رمزية، وقراءته لا تتأتى إلاّ بامتلاك أدوات رمزية، كما يبين أنه بفهم هذا العالَم الأنثربولوجي الرمزي، يمكن فهم كيفية تأويل الإنسان للعالَم بصفة عامة، وتأويل عالَم الثقافة بصفة خاصة. وباختصار، إن الأشكال الرمزية هي المجالات التي يعيش فيها الإنسان، ولا يمكن دراسته وفهمه إلاّ بأخذها بعين الاعتبار.

2. 2. 2. مميزات الأشكال الرمزية:

يتميز الرمز، في النظرية الكاسيررية، باحتوائه على عنصرين أساسيين هما: "الشكل" و"المادة"، وذلك في إطار علاقة تركيبية تجمع بينهما. وخاصية الربط بين هذين العنصرين تظهر، بكيفية أوضح، في تعريف كاسيرر "للشكل الرمزي"، حيث يقول: «ينبغي أن نفهم من "الشكل الرمزي" كل طاقة يكون، عن طريقها، كل محتوى دلالي روحي مرتبطاً بعلامة لسانية حسية ملموسة ومتوافقاً معها بكيفية حميمة»15.

نشير، في هذا المقام، إلى أن كاسيرر يقدم مثال "الخط"16، لتوضيح دلالة الشكل الرمزي، حيث تتضح العلاقة الوطيدة بين ما هو روحي وما حسي، ويظهر اختلاف معناها باختلاف المنظورات وأنماط الفهم والاهتمامات. فما يهتم به الرياضي يختلف عَمَّا يهتم به الاستطيقي أو الفيزيائي... إلخ. واختلاف الاهتمامات مرتبط باختلاف وجهات النظر، مما يؤدي إلى تنوع دلالات الشكل الرمزي؛ لكن رغم ذلك تظل تلك العلاقة قائمة. بعبارة أخرى، يمكن اعتبار الخط أسلوبا فنيا، إذا ما نظرنا إليه من منظور استطيقي، كما يمكن اعتباره دالّة رياضية، إذا ما نظرنا إليه من ووجهة نظر رياضية... إلخ.

وعلى أساس هذه التحديدات، وانطلاقا من منظور وظيفي-دينامي، يقوم كاسيرر بتحليل مختلف الأشكال الرمزية، حيث يؤكد أن هذه الأخيرة ليست معطاة سلفاً، وإنما تخضع لسيرورة تكوينية تطورية. ولتحليل هذه السيرورة يستند إلى "المنهج التكويني" (Méthode génétique)، الذي استلهمه من غوته وهومبولدت وناثورب.

فاعتماداً على كل هؤلاء يرصد كاسيرر مراحل تطور كل شكل رمزي ومراحل تكوينه. وهذه المراحل هي كالتالي:

أ. المرحلة الإيمائية (Mimique).

ب. المرحلة التمثيلية (Analogique).

ج. المرحلة الرمزية (Symbolique).

ففي دراسته للأشكال الرمزية وتحليله لسيرورة تكوينها، يؤكد كاسيرر أن أولى مراحل هذه السيرورة تتميز بـ "محاكاة" الأشياء و"إعادة إنتاجها" فقط، والمرحلة الثانية يتم فيها "التحرر" نسبيا من "الأشياء" حيث لا تكون هناك إعادة لإنتاج الأشياء كما هي، وإنما "تمثيل" بعض "خصائصها" فحسب. أما في المرحلة الأخيرة، فيتم الانتقال إلى "الترميز" "المجرد" و"الخالص".

نسجل، في هذا الصدد، أن كاسيرر لم يقتصر في تحليله لكيفية تشكل "الرمزية" على دراسة "أرقى" مستويات تطورها، بل اهتم كذلك بمراحل تكوينها الأولى. وقد ساهم اهتمامه هذا في إبراز جذور الرمز وطبقاته الأولى، والكشف عن "التعدد الدلالي" المميِّز له.

إن سيرورة تكوين الرمزية وتطورها تعبِّر عن عملية بنائية تدريجية تنطلق من أشكال الترميز الأولى لتبلغ أشكاله الخالصة الأكثر تجريداً وتعقيداً، حيث يتم فيها "التحرر" من كل ما هو مباشر ملموس ليتجه نحو ما مجرد ورمزي صرف، ينتج الفكر فيها "علامات خالصة" حاملة لدلالات محضة «لا تُعبِّر عن أي شيء ولا تُمثِّل أي شيء، إنها علامة تحمل معنى *التنظيم* المجرد بدقة»17.

ففي اللغة مثلاً، باعتبارها شكلاً رمزياً متميزاً، نجد أن معرفة طبيعة رموزها ومكوناتها والعلاقات التي تربط بينها، تقتضي العودة إلى المسار الذي تقطعه "الروح"، في مجال اللغة، من أجل التعبير عن ذاتها، وذلك بالنظر إلى كون «المحتوى المكون للروح لا يمكن أن ينكشف إلاَّ من خلال إعطائه هيئة خارجية. فالشكل الفكري لا يمكن معرفته إلاَّ بواسطة وداخل مجموع العلامات الحسية التي يستخدمها من أجل التعبير عن ذاته»18.

لذلك نجد كاسيرر، يرفض فصل ما هو معقول عمَّا هو محسوس، ويؤكد أن هناك ترابطا وثيقا بينهما. وهذا ما يتجلى بوضوح داخل سيرورة التكوين اللغوي، إذ إنه من غير الممكن فهم دلالة التشكيلات الرمزية اللغوية إلاَّ في ضوء علاقة ما هو ملموس مع ما مجرد، ما هو حسي مع ما هو عقلي، باعتبارها دلالة مرتبطة بالوجود الخاص لتلك الرموز وناجمة عنه.

لكن ما يجدر بنا التنبيه إليه هو أن هذا الترابط والتكامل لا يظهر دفعة واحدة، وإنما بالتدريج وبكيفيات متعددة، وفي أشكال تعبيرية مختلفة، ومن خلال سيرورة تكوينية تبدأ بالإيماءة لتصل إلى الترميز مروراً بالتمثيل. وهذه السيرورة، سنعرض مراحلها كما يلي:

تعتبر "الإيماءة" أولى أشكال التعبير ومراحل تكوين الرموز اللغوية. وتتميز العلاقة فيها بالتداخل والتمازج، بين الجوانب المادية والروحية، الخارجية والباطنية، إلى الحد الذي يصعب معه –على الباحث عن دلالة الرمز اللساني– التمييز والفصل بينها. يقول كاسيرر في هذا السياق: «يبدو أن اللاتمايز يندرج ضمن ماهية اللغة، بحيث يبدو المحتوى الروحي وتعبيره الحسي ممتزجين إلى درجة أنه لا يمكن لأحدهما أن يلتمس استقلالا واستقلالية تجاه الآخر، بل بالعكس لا يجد اكتماله إلاَّ فيه ومعه (...). فالتعبير الأكثر بساطة عن حدث باطني، بواسطة الإيماءة، يبين أن هذا الحدث لا

يشكل نطاقا محدودا في ذاته ومنغلقا (...)، وإنما بالعكس، يُعتبَر الشكل الخارجي الظاهر ذاته أحد العوامل الأساسية في تشكيل التعبير وتكوينه الخاص» 19.

هذا التوحد والتجانس الحاصل بين عناصر الرموز ومكوناتها يكشفان، في هذا المستوى الأول من الرمزية اللغوية، عن ترابط يتعين القيام بتأويله -رغم كونه ترابطاً "مباشراً" ظاهراً- من أجل الوصول إلى ما هو "خفي" كامن وراءه، ومترابط معه. فحركة الإيماءة هي بمثابة «وحدة مباشرة "للباطني" و"الخارجي"، "للروحي" و"الجسماني"، بحيث إن ما يوجد بشكل مباشر، وبكيفية حسية، يعني و"يقول" شيئا آخر، لكنه حاضر فيه. إن الأمر لا يتعلق هنا بانتقال بسيط من إضافة اعتباطية للعلامة الإيمائية إلى الحالة الانفعالية التي تشير إليها، وإنما بكون العنصرين معا، أي الانفعال وشكله الخارجي (...)، معطيين في فعل واحد غير قابل للقسمة من الناحية الزمانية»20.

نستنتج، إذاً، أن كاسيرر يقر بوجود ترابط وطيد بين ما هو حسي وما هو عقلي داخل هذا الشكل التعبيري الإيمائي، لكنه ترابط يتميز بكونه "مباشرا"؛ لأنه قائم أساساً على المحاكاة، وبكونه أولياً؛ لأنه مجرد حلقة أولى تعقبها أخرى في سلسلة التجريد الرمزي.

نشير، في هذا الإطار، أن سيرورة التشكيل الرمزي اللغوي تصل، مع "التمثيل"، إلى مرحلة جديدة تتميز بتجاوز عمليات تثبيت موضوع أو انطباع حسي فردي داخل صوتٍ محاكٍ، ومن ثمة الخروج من العلاقة المحسوسة المباشرة التي تجمع بينهما، من أجل الانتقال إلى التفكير في ترابطات بين سلسلات من الأصوات المعبرة عن علاقة أكثر تجريداً وصورية؛ لأن «التنقل بين الألفاظ المتبادلة الصلة يتم، بالعكس، من خلال إدراك تمثيل شكلي بين الصلة التي تقيمها الأصوات فيما بينها من جهة، وعلاقة المضامين المعينة من جهة أخرى، وبفضل هذا التمثيل يتحقق انسجام دقيق بين السلسلات والمحتوى المختلف عنها تماما. ومن هنا يتم بلوغ المستوى الثاني: المستوى الذي، بخلاف التعبير الإيمائي المحض، يمكن أن نسميه مستوى التعبير التمثيلي» 21.

لكن الانتقال من المستوى الإيمائي إلى المستوى التمثيلي لا يعني حدوث قطيعة نهائية بينهما، فهما لا ينفصلان، تماماً، عن بعضهما البعض، وإنما يظل بينهما ترابط

واستمرارية. وهذه الاستمرارية تتجلى «في كون الشكل الجديد، الذي ترتقي إليه اللغة، ما يزال يستخدم تماما الوسيلة المادية السابقة. فهو لا يُبعد العناصر التي ترتبط بالتعبير، بكيفية خالصة، وإنما يحافظ عليها عن طريق تعديل شكلها، وبعث معنى جديد فيها، وحياة جديدة في هذا المعنى إن صح التعبير» 22.

يتميز التشكيل الرمزي اللغوي، في مستوى التعبير التمثيلي، بكونه يأخذ طابع الانسجام المتناغم الحسي والمادي بين أجزاء مفردة من الألفاظ أو الجمل، باعتباره علامة على نقلة من تراكيب ضعيفة إلى منظومة لسانية متكاملة، تتميز بكونها «بنية مغلقة لِلَفْظٍ أو جملة ما. فاللفظ، أو اللفظ-الجملة، يحصل على وحدة معناه الحقيقية، بتشكيل وحدته على المستوى الصوتي بفضل مبدإ التناغم الصوتي فقط. وهذا الترابط، الذي لا يخص أولاً سوى خاصية الأصوات الفردية وإنتاجها الفيزيولوجي، يصير وسيلة النقل التي تربط فيما بينها داخل وحدة كل روحي، وحدة "دلالة" ما»23.

ولتبيين هذا التوافق القائم بين الصوت والدلالة -على المستوى التمثيلي- نرى أن كاسيرر يعتمد على مثال "تضعيف الحرف" (Réduplication)، باعتباره وسيلة صوتية أساسية في عملية تشكيل الأسماء والتراكيب، فقد يبدو، للوهلة الأولى، خاضعا تماما لمبدإ المحاكاة الذي توضحه عملية تزاوج تكرار الصوت مع التكرار القائم في الشيء أو انطباعه الحسي؛ إلاّ أنه «على هذا الأساس الأولي تماما، يقوم نسق ذو تنوع مدهش، بفوارق جد دقيقة من الدلالة24».

إلى جانب دور التضعيف في التعبير عن التكرار، هناك التعدد (الجماعي أو التوزيعي)، الكم، الروابط المكانية والزمانية... إلخ، إذ يمكن «للتكرار البسيط لصوت ما أن يعمل على الإشارة إلى الصيغ المختلفة الدقيقة جدا لفعل أو سيرورة ما (...)، حيث يبدو أن التضعيف قد ابتعد عن مرحلة الوصف الحسي ببساطة أو الإشارة إلى وجود موضوعي. وهذا يظهر من خلال قطبية جزئية في استعماله تجعله قادراً على التعبير، وحمل كيفيات للدلالات ليست مختلفة فقط، وإنما متضادة حقيقة» 25.

يتبين لنا، هنا، أن هذا التعدد الدلالي الذي تصل إليه سيرورة التشكيل الرمزي في هذا المستوى ينبئ بخصوبة تفترض ضرورة الانتقال إلى مستوى جديد أكثر

تجريدية من سابقتها؛ إذ يتم فيها الابتعاد أكثر فأكثر عما هو حسي مباشـــر- دون التخلص منه تماما بالطبع- نحو ما هو مجرد وغير مباشر.

لتوضيح هذا المستوى الجديد في مرقى التجريد الرمزي، نلحظ أن كاســـيرر ينطلق مما سبق ذكره عن التضعيف، وخصوصا في اللحظة التي ينتقـــل إلى ميـــدان تحديد العلاقات الخالصة، حيث تسعى اللغة إلى الخـــروج مـــن لحظـــتي الإيمـــاءة والتمثيل، والوصول إلى مستوى التعبير عن تعدد المعاني التي تحملها علامة معينـــة؛ لأن «هذا التعدد هو الذي (...) يفرض على الروح المرور من وظيفة الــ "تعيين" الملموسة إلى الوظيفة الكلية والصالحة كونيا الخاصة بـــ "الدلالة". وعلـــى هـــذا النحو، تترك اللغة الغلاف الحسي الذي كانت تتمظهر فيه إلى هذا الحين، ويفسح التعبير الإيمائي أو التمثيلي المجال للتعبير الرمزي المحض (...) الذي يصـــبح حـــاملا لمحتوى روحي جديد وأكثر عمقا» 26.

يمكن القول إن اللغة، في هذا المستوى، تَبْلُغ -عبر وسائط رمزيـــة- مرحلـــة التعبير الرمزي المجرد التي يتحقق فيها الانتقال من مجال ما هـــو مباشـــر إلى مجـــال التوسط، وتتكون داخلها عدة مفاهيم أساسية عن المكان والزمان والعـــدد... إلخ، باعتبارها إطارات رمزية تفكر بواسطتها اللغة في العالَم وفي ذاها. ففي هذه المرحلة «تتقدم اللغة من المعنى التعبيري حتى المعنى التمثيلي الخالص، وانطلاقا مـــن هـــذا تسعى، بكيفية مستمرة، إلى بلوغ "المجال الثالث"، أي مجال الدلالة الخالصة. ومـــن ثمة، فاللغة لا تظل عند دائرة ما يمكن أن يُدْرَك بالحدس، وإنما تغامر بالانقذاف نحو ما هو نهائي وسامٍ في مجال الفكر» 27.

2. 2. 3. تعدد الأشكال الرمزية ووحدتها:

إن الروح، لدى كاسيرر، لا يمكنها أن تظل سجينة نفسها ومنغلقة على ذاها، وإنما لابد لها من أن تتجلى في أشكال ثقافية رمزية تُعبِّر عنها. وبعبـــارة أخـــرى، تسعى الروح، باعتبارها طاقة أولية وفاعلية تلقائية، إلى التعـــبير عـــن ذاهـــا، وإلى "الموضعة" في أشكال رمزية محدَّدة عبارة عن وظائف متنوعة وكيفيات مختلفة لبناء العالَم، وكذا عناصر متعددة تعطي لهذا الأخير معناه، ومن ثمة فهي بعيدة عن كـــل محاولة لاستيعاب وإعادة إنتاج الواقع بكيفية مباشرة. يقول كاسيرر في هذا الصدد:

«تُنْتِج وظائف الروح كلُّها أشكالَها الرمزية الخاصة بها التي لا تتخلى (...) عن قيمة أصلها الروحي، إذ لا وجود لشكل منها يستطيع أن يُستنبَط من غيره أو يرجع إليه بكيفية خالصة وبسيطة. فكل واحد منها يحيل على وجهة نظر روحية محدَّدة، ويشكل، داخل وجهة النظر هاته وعبرها، جانبا جزئيا من "الواقع". لذا، من اللازم أن نعتبرها (...) سبلاً مختلفة تتبعها الروح في مسارها الخاص بالموضعة، أي في انكشافها لذاتها» 28.

فإذا كانت الروح واحدة، فإن أشكالها وطاقاتها وتجلياتها متعددة؛ لأنها "تفعل" بكيفيات مختلفة، إذ يقدم كل شكل من الأشكال الرمزية نفسه باعتباره "لحظة" بنائية روحية، ونمطا خاصا "للنظر" ولإنتاج الدلالة والمعنى، ويشيد العالم بطريقته الخاصة وفق أسلوب متميز في "البنينة" (Structuration). بعبارة أخرى، «إن المجال الثقافي يشكل وحدة عضوية، داخلها يملك كل شكل رمزي "موضعه" الخاص به في المجموع. ويتميز "نسق" هذه الأشكال الرمزية بكونه علائقيا، في عمقه، بل متعدد العلاقات. أما دلالة ووظيفة كل شكل فهي تنبثق من تميزه عن الأشكال الأخرى وعن مكانته داخل المجموع الذي تشكله» 29.

كما أن أشكال الروح الرمزية هي أنظمة تعبيرية تتميز باتخاذها صورا خارجية ملموسة أثناء سيرورة "الموضعة"، وتتمايز فيما بينها -رغم مبدئها وهدفها المشتركين- من حيث كون كل شكل رمزي هو بمثابة نمط خاص للترميز، يمتلك "شكلا بنيويا" معينا ويخضع لقانون روحي رمزي محدَّد.

لكن كاسيرر يرى أن فلسفة الأشكال الرمزية تسعى إلى الوصول إلى "تركيب" الأشكال الرمزية كلها؛ لأن «الفلسفة لا تستطيع أن تكتفي بتحليل صور فردية من الحضارة الإنسانية، وإنما تفتش عن نظرة تركيبية عامة تشمل تلك الأشكال الفردية جميعاً (...). على الفكر الفلسفي أن يستكشف وحدة العمل في التنوع والتكثر غير المحصور في الصور الأسطورية والعقائد الدينية والأشكال اللغوية والآثار الفنية»30.

وتبعاً لقانون "الوظيفة"، لا تبقى عناصر السلسلة مشتتة وغير منظمة، وإنما تتوحد وتنتظم حول "مركز مرجعي"، وتنتظم في وحدة "ماهوية" ذات أساس منطقي-دلالي لا أنطولوجي-جوهري، يمثل كل عنصر منها، بالنظر إلى الوضعية

التي يحتلها في تلك السلسلة، «كلية المعنى ووظيفته31». فالأشكال هي بمثابة عناصر سلسلة معينة لا يمكن أن تتحدد دلالتها إلاّ من خلال تحديد وضعيتها داخل الكل، وهذه الوضعية لا يمكن إدراكها إلاّ عن طريق فهم "الوظيفة الرمزية" المتحكمة في كل شكل رمزي.

بناءً على هذا المنظور الوظيفي، يمكن اعتبار الأشكال الرمزية عناصر جزئية مترابطة في سلسلة واحدة، تمثّل "الوظيفة الرمزية" القانون الكلي المتحكم في تلك العناصر. وبعبارة أخرى، إن "الوظيفة الرمزية" هي التي تضمن ترابط الأشكال الرمزية ووحدهّا، وتنفي انعزالها عن بعضها البعض.

وهكذا، يمكننا القول إنه رغم الاختلاف القائم بين الأشكال الرمزية، باعتباره اختلافا كيفيا في أنماط منح المعنى، فهي -في نظر كاسيرر- بمثابة لحظات ضرورية في الفهم، وعناصر أساسية تقوم بوظيفة تمثيل الكل الروحي والتعبير عنه. ودلالة كل عنصر منها لا يمكن استخلاصها إلاّ انطلاقاً من وضعيته داخل سلسلة هذا الكل. يصرح كاسيرر في هذا الصدد: «ليست اللغة والفن والأسطورة والدين، في الحقيقة، موجودات خلقت منعزلة أو كونت عرضاً، وإنما هي مرتبطة معاً برباط مشترك، إلاّ أن هذه الرابطة ليست رابطة جوهرية (...)، وإنما هي رابطة وظيفية. والشيء الذي يجب أن نتغلغل في البحث عنه هو الوظيفة الأساسية التي يؤديها الكلام والأسطورة والفن والدين، فنتطلبها بعيداً وراء أشكالها ومنطوقاهّا التي لا تحصر، وهذا بالتالي هو ما يجب أن نتتبعه حتى نبلغ به أصلا مشتركا» 32.

وعلاوة على ذلك، نشير إلى أنه بالنظر إلى التعدد الذي يميز الثقافة، باعتبارها متميزة بانفتاح أفقها ودينامية أشكالها الروحية، نجد كاسيرر يستند، في دراستها، إلى "المنهج الفينومينولوجي"؛ لأنه إذا كان عالَم الإنسان يتميز بالخلق المستمر لذاته من خلال إنتاجه للأشكال الرمزية المعبِّرة عن روحه، فإن فهمه يتطلب الاستناد إلى منهج يكون قادراً على رصد سيرورة الخلق تلك وأخذها بعين الاعتبار. لذا، نرى أن كاسيرر لم يجد ضالته إلاّ في المنهج الفينومينولوجي.

وهكذا، استنادا إلى الفينومينولوجيا، يوكل كاسيرر إلى فلسفة الأشكال الرمزية مهمة قراءة تجليات الروح وتحليلها بكيفية فينومينولوجية؛ لأنه إذا كان هذا التحليل سينصب على فاعليات التشكيل الرمزي وخلق المعنى والدلالة الخاصين

بالأشكال الرمزية، فإنه سيكون تحليلاً فينومينولوجياً "للروح الفاعلة" التي تصدر عنها تلك الفاعيات وتتأسس.

في ضوء ذلك، نرى أن هناك تقاربا بين كاسيرر وهيجل، يظهر من خلال إدماج فلسفة الأشكال الرمزية لبعض "الحمولات الهيجلية" في الفلسفة النقدية عن طريق توسيع مشروع مجال النقد الكانطي. لكن بالرغم من التقارب بين الفينومينولوجيا الهيجلية وفينومينولوجيا كاسيرر لا يعني تماثلهما التام. فكاسيرر يحافظ على مسافة نقدية من فلسفة هيجل، إذ إنه يختار العودة إلى فلسفة النقد لإيجاد حلٍ لمشكل نسقية الأشكال الرمزية، مجدِّداً بذلك انتماءه إلى الاتجاه الكانطي وتشبعه بروح "المنهج الترنسندنتالي"، ومؤكِّداً أن هذا المنهج يهدف إلى تحقيق نسقية خاصة بالمفاهيم، لكنه لا يستند إلى أي "مبدإ نسقي" معطى للاستنباط، وإنما إلى "وظيفة" تركيبية. فما يوحِّد المفاهيم هو "الوظائف" التي تقوم بها في بناء "كلية التجربة"، وهذه "الكلية"، بدورها، ليست جوهراً معطى، وإنما "وظيفة-بنائية".

لذا، يرى كاسيرر أنه من غير الممكن استنباط التجربة والمبادئ التركيبية من "مبدإ عالٍ" خارج عملياتها. وفي المقابل، يؤكد على الوحدة الوظيفية التي ينتجها ترابط وظائف المعرفة، ويمكن بفضلها فهم تعددية الأشكال ووحدتها، إذ إن مبدأ التوحيد والتركيب قائم في التجربة لا خارجها؛ لأنه ليس "علة" متعالية على العناصر التي يتم توحيدها كما لو أنها معلولات ناتجة عنها.

يتبين لنا، إذاً، أن كاسيرر ينحاز إلى كانط، ضداً على هيجل؛ لأن فلسفة النقد تحافظ على استقلالية محتويات الوعي، وعدم انصهارها جميعها في وحدة يُعبِّر عنها مفهوم يكون بمثابة "الجنس"، وتلك المحتويات تكون أنواعاً له. فاستناداً إلى هذا التصور الكانطي، يدافع كاسيرر عن استقلالية الأشكال الرمزية وتفردها، ويرفض نمط التوحيد الهيجيلي الذي يذيب الاختلافات في مفهوم "الروح المطلقة". فكانط سعى إلى تحديد «"*القاعدة* التشكيلية" التي تنظم الكل وتكوِّنه. والفلسفة النقدية تقر بهذه القاعدة، دون أن تخلقها باعتبارها كذلك. فمهمتها هنا لا تكمن في استنباط تنوع أشكال الثقافة والمجالات الروحية للثقافة حتى جزئياتها الأخيرة، من العقل؛ وإنما تتجلى في إبراز الوحدة (...) الخاصة بالعقل في مختلف توجهاته الأساسية، أي في بناء وتكوين العالَم العلمي والعالَم الفني والعالَم الإتيقي والعالَم الديني» 33.

وفق هذا المنظور النقدي، يؤكد كاسيرر أن تعددية أشكال عالَم الثقافة لا تستنبط من مفهوم "الروح"؛ لأنه لا يُعتبَر علة وجودها، ومن ثمة لا يمكن الاعتقاد بإمكانية العودة، بطريقة استقرائية، من تعددية الأشكال إلى الروح من أجل تفسيرها. بعبارة أخرى، حتى وإن كانت الأشكال الرمزية تعبيرات عن الروح وتجليات لها، فإنه من غير الممكن اعتبارها معلولات ناتجة عن تلك الروح، ومن المستحيل تصور هذه الأخيرة كما لو أنها "علة تفسيرية" لتلك المعلولات.

استناداً إلى التصور الكانطي "للفكرة الترنسندنتالية" وطبيعة عملها ووظيفتها، يرسم كاسيرر معالم "نقد عام" تكون مهمته توحيد الأشكال المتعددة، بكيفية تحافظ على غناها وتنوعها الملموسين، دون إرغامها على الدخول في وحدة "مجردة" أو "ميتافيزيقية" نهائية ومطلقة، أو ادعاء إمكانية استنباطها من هذه الوحدة. فالوحدة التي ينشدها كاسيرر هي "فكرة" يمكن، على أساسها، القيام «بالمهمة التي تنصب على كلية التحديد، أي المهمة التي ينبغي أن تُسْهِم فيها كل وظيفة جزئية للمعرفة والوعي حسب خصوصيتها الخاصة وداخل حدودهما المحدَّدة. وإذا ما تمسكنا بهذا التصور العام، تَنْتُج (...) تعددية ممكنة في المقاربات، حيث يمكن لكل واحدة منها أن تطمح، بكيفية مشروعة، إلى امتلاك حق معين وصلاحية متميزة»34.

وهكذا، فإنه بالرغم من القرابة بين الفينومينولوجيا الهيجيلية والفينومينولوجيا الكاسيررية، فإن ذلك لا يعني أن كاسيرر يتبع هيجل حَرْفِياً؛ لأن كاسيرر -بخلاف هيجل- يستبعد "الفكرة المطلقة" التي تنحل فيها خصوصية كل الأشكال الرمزية وتقضي على تمايزها واستقلاليتها، وحتى وإن كان بالإمكان استنتاج مثل تلك الفكرة، من المشروع الفلسفي لكاسيرر، فلابد من أخذ ذلك الاستبعاد بعين الاعتبار، والانتباه إلى دفاعه عن "فكرة الإنسان" باعتباره كائنا حراً و"قوة فاعلة" لا يمكن إذابتها في الروح المطلقة وصيرورتها.

إن الفلسفة الكاسيررية مؤسَّسة على فاعلية الذات الفردية المتناهية، بخلاف الفلسفة الهيجلية المدافعة عن الذات المطلقة واللامتناهية. كما أن كاسيرر يبتعد عن "شكل النسق الميتافيزيقي"، حيث لا تسود فلسفته "روح النسق" (Esprit de système)، بقدر ما تسودها "الروح النسقية"

(Esprit systématique)35. لذا، لا ينبغي فهم "النسقية" بالمعنى التقليدي لمفهوم "النسق" الذي يجعل منه بناء منغلقا على ذاته، وإنما بمعنى يمكن معه اعتبارها بناء منظماً ومنفتحاً وقابلاً للتطور والتوسيع. إن فلسفة الأشكال الرمزية تحتوي على وحدة بنائية ذات أساس وظيفي وطبيعة دينامية ترفض كل نظرة جوهرية جامدة منغلقة الآفاق. بمعنى أن فلسفة الأشكال الرمزية تقوم على النسقية والتنظيم، لكن دون أن تكون نسقاً منغلقاً ذا شكل ميتافيزيقي.

وحتى وإن أمكن اعتبار فلسفة كاسيرر "نسقا"، فهي كذلك لكن دون أن تطمح لأن تكون ميتافيزيقا "دوغمائية" تقوم بتحديد مسبق لطبيعة مجالات المعرفة وموضوعاتها، وتقضي على خصوصيتها واستقلالها عن بعضها البعض، وإنما تسعى إلى أن تكون "فينومينولوجيا" حول المعرفة، عِلْماً أن كاسيرر لا يأخذ مصطلح "المعرفة" بمعنى ضيق، وتحصره في نمط المعرفة العلمية فقط، وإنما يأخذه بمعنى واسع، حيث يشمل «كل فاعلية روحية نُشَيِّد، عن طريقها، "عالَماً" ذا تشكيلٍ متميزٍ بنظامه ووجوده (...). ومن ثمة، فإن فلسفة الأشكال الرمزية لا تسعى إلى إنشاء نظرية دوغمائية محدَّدة عن ماهية الموضوعات وخصائصها الأساسية، بكيفية *قبْلية*، وإنما بالعكس تسعى، عبر عمل نقدي صبور، إلى استيعاب أنماط الموضعة الخاصة بالفن والدين والعلم ووصفها» 36.

بعبارة أدق، يؤكد كاسيرر أن هدفه هو الدراسة الفينومينولوجية لأشكال الثقافة الإنسانية وليس التأمل الميتافيزيقي فيها، ويعالج مشكلة تعدد تلك الأشكال ووحدتها بكيفية فينومينولوجية، وليس بطريقة هيجل الميتافيزيقية التي لا تعتبر الثقافة سوى مجال لتجلي الروح المطلقة، ولا ترى في أشكال الثقافة سوى مراحل مختلفة من مسار تطور هذه الروح في اتجاه وعيها بذاتها ومعرفتها المطلقة بـ "حريتها المطلقة"37. بخلاف ذلك، تتمثل غاية فلسفة الأشكال الرمزية في إنشاء "فينومينولوجيا الثقافة الإنسانية" تبحث في الفاعليات المنتجة لهذه الثقافة وطاقاتها، وسيرورة تجلياتها، وانسجام أشكالها بكيفية وظيفية تحافظ على الطابع الدينامي لروحها.

استناداً إلى هذه الفينومينولوجيا، يمكن اكتشاف الوحدة الكامنة خلف تنوع الظواهر والأشكال التي يُعبِّر الإنسان من خلالها ويتموضع، دون التعالي عليها،

سواء في بداية البحث عن تلك الوحدة أو في "نهايته"؛ لأنها وحدة موجودة في أشكال التموضع وقائمة فيها من المبتدأ إلى المنتهى، ولا يمكن إيجادها إلاّ فيها وليس خارجها أو بمفارقتها. بعبارة أخرى، تقوم الفينومينولوجيا الكاسيررية بمهمة محدَّدة تتمثل في وصف كيفية تجلي الروح القائمة في أساس الثقافة الإنسانية وأشكال تموضعها الرمزية، ودراسة الفاعليات التشكيلية الخاصة بهذه الأشكال، وتحديد آليات اشتغال وظائفها الرمزية وسيرورة تكوينها، والبحث عن إمكانية لتركيبها وتوحيدها وفق منظور يتميز بكونه دينامياً لكي يحافظ على دينامية الثقافة؛ ومن أجل الحصول على وحدة نسقية "دينامية" لا "استاتيكية"، أي وحدة منفتحة، وليست منغلقة على ذاتها.

وهكذا، فإن كاسيرر سعى، في البداية، إلى تأكيد خصوصية كل شكل رمزي واستقلاليته عن غيره من الأشكال الرمزية، إذ يمتلك كل واحد منها بنيته وسيرورة تكوينه الخاصة وآليات اشتغاله المميزة له ووظيفته الرمزية التركيبية التي لا يمكن فهمها إلاّ في إطاره.

لكن إقرار هذا التعدد لا يعني القول بتناثر الأشكال الرمزية والحفاظ على "تشتتها" وتجنب البحث عما يمكن أن يوحِّدها. وإنما بالعكس، فكاسيرر يرفض الفصل التام بين هذه الأشكال مُنَبِّهاً إلى خطورته، حيث يقول: «إذا كان مجموع تلك الأشكال يشكل وحدة نسقية، فإن هذا يتضمن أن مصير كل واحد منها مرتبط، بدقة، بمصير الباقي. وكل سلب يمس شكلا ما لابد وأن يمتد إلى الأشكال الأخرى بكيفية مباشرة أو غير مباشرة. فكل تدمير لعضو واحد يهدد الكلية، وذلك بالنظر إلى كونها تُعتبَر وحدة عضوية للروح، وليست ركاماً بسيطاً» 38.

يبدو لنا أنه من اللازم تناول الأشكال الرمزية، لدى كاسيرر، باعتبارها فعاليات عضوية وظيفية ينبغي فهم كل شكل منها في خصوصيته، ولكن دون أن يعني ذلك عزله تماما عن الأشكال الأخرى لأن علاقته بها جزء من تكوينه العضوي، ومن ثمة لكي يكون فهم تلك الأشكال دقيقاً ينبغي عدم إغفال علاقتها مع بعضها البعض. يقول كاسيرر في هذا السياق: «إن "فلسفة الإنسان" هي الفلسفة التي تمنحنا بصرا نافذا في تركيب كل واحدة من هذه الفعاليات الإنسانية، وتمكننا في الوقت نفسه من فهمها في شكلها العضوي»39.

وهكذا، فالثقافة، كما يتصورها كاسيرر، هي مجال عضوي علائقي مكـوّن من أشكال رمزية تشكل نسيجاً من "العلاقات" وتنسج فيما بينـها نسـقا مـن "العلاقات" في الآن نفسه، ولا يمكن فهمهـا إلاّ في هـذا الإطـار العلائقـي-التركيبـي.

يؤكد كاسيرر، في الإطار نفسه، أنه يستحيل التوصل إلى نظرة نسقية تركيبية للثقافة الإنسانية إذا تم الاكتفاء بدراسة الأشكال والفعاليـات الرمزيـة وقـوانين تكوينها وآليات اشتغالها بكيفية تجزيئية. وحسب كاسيرر ينبغي على تلك النظـرة أن تتجاوز النتائج والوقائع الجزئية لتصل إلى "وحـدة العمليـة" الـتي أبدعتـها، والأساس الذي تشترك فيه كلها، ويمكن فهمها انطلاقا منه، حيث يؤكـد أن في "التركيب الفلسفي" «لا نسعى إلى وحدة النتائج بل إلى وحدة العمل، لا وحـدة المنتجات بل وحدة العملية الخلاقة. فإذا كان لكلمة "إنسانية" أي معنى فإنها تعـني أن صورها المتنوعة تعمل من أجل غاية مشتركة على ما بينها من اختلاف وتضاد» 40.

بل أكثر من هذا، تتخذ وحدة الأشكال الرمزية، لدى كاسيرر، بعداً إتيقياً يتجلى، من خلاله، سَعْيُهَا إلى الحرية باعتبارها غاية ومهمة إتيقية. فتلك الوحدة هي تركيب غير متحقق فعلاً، لأن تحققه رهين بالمستقبل، وإنجازه عبـارة عـن "مهمة لامتناهية". والأمر نفسه يمكن أن يقال عن فلسفة الأشـكال الرمزيـة، وعملها التركيبي-التوحيدي بوصفه "مهمة لامتناهية"، ومنفتحة على المستقبل.
وبذلك، يُحدِّد كاسيرر ارتباطه بالروح النقدية لفلسفة كانط، ويُجـدِّد هـذه الأخيرة في الآن نفسه، دون السقوط في حبال التقليد الـدوغمائي، أو الجمـود والانغلاق.

وفي الختام، يمكن القول إن فلسفة الأشكال الرمزية هي التعبير الرئيس عـن المشروع الفلسفي لكاسيرر الذي استهدف، في المقام الأول، تجديـد النـزعة النقدية عن طريق توسيع آفاقها ومجالات اشتغالها، وتحقيق نقلة فكرية من "نقـد العقل" إلى "نقد الثقافة". وفي هذا تتمثل القيمة الكبرى لإسهام كاسيرر في تاريخ الفلسفة الكانطية بصفة خاصة، وتاريخ الفلسفة بصفة عامـة، ولاسـيما منـها الفلسفة المعاصرة.

3. أهم مؤلفات كاسيرر:

- Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen, (1902).
- Das Erkenntisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuren Zeit: t. 1: 1906; t. 2: 1907; t. 3: 1920; t. 4: 1957.
- Kant und die modern Mathematik, (1907).
- Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik, (1910).
- Freiheit und Form. Studien, zur deutschen Geistesgeschichte, (1916).
- Kants Leben und Lehre, (1918).
- Zur Einstein'schen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen, (1921).
- Der Begriff der symbolischen From im Aufbau der Geisteswissenschaften, (1921-1922).
- Philosophie der symbolischen Formen, Bd. 1: Die Sprache (1923); Bd. 2: Das Mythische Denken (1925); Bd. 3: Phänomenologie der Erkenntnis (1929).
- Sprache und Mythos, (1925).
- Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, (1927).
- Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosopie, (1927).
- Die Philosopie der Aufklärung, (1932).
- Das Problem Jean-Jacques Rousseau, (1932).
- Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge, (1932).
- Determinismus und Inderminismus in der Modernen Physik, (1936).
- Critical Idealism as a Philosophy of Culture, (1936).
- Descartes. Lehre, Persönlichkeit, Wirkung, (1939).
- Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie (1939).
- Rousseau, Kant, Goethe. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933.
- Zur Logik des Symbolbegriffs, (1938).
- Zur Logik der Kulturwissenschaften, (1942).
- Langage and Art I-II, (1942).
- An Essay on Man, (1944).
- The Myth of State, (1946).

كارل مانهايم

(1947-1893)

كارل مانهايم

(1947-1893)

الإيديولوجيا واليوتوبيا: دراسة نقدية لفهم المنظومات الفكرية

الأستاذ رابح خمليش

الجزائر

المقدمة:

ولد "كارل مانهايم"Karl Manheim في مدينة بودبست Budapest بالمجر سنة 1893 ومات بلندن سنة 1947. عرف في حياته النفي السياسي لعدة مرات بين المجر وألمانيا ليستقر في الأخير بلندن. وكان لذلك أثر في فكره واهتماماته الفلسفية والعلمية. في مؤلفه الذي هو مصدر عرضنا "الإيديولوجيا واليوتوبيا مقدمة لسوسيولوجيا المعرفة" تبرز ثلاثة مفاهيم أساسية: السياسة والمعرفة والسوسيولوجيا، والعلاقة بين المعرفة والسياسة.. وما يميز "كارل مانهايم" أنه أول من قابل بين الإيديولوجيا واليوتوبيا بحكم أن معرفة الأول تشترط وجود الآخر والعكس صحيح. فبعد ما كانت اليوتوبيا في المجال الأدبي نقلها إلى ميدان المعرفة والاجتماع. تطورت أعمال "كارل مانهايم" من دراسة المعرفة إلى بناء العلاقة بين المعرفة والسياسة، للتأكيد على تحليل المعرفة السياسية، نتيجة تأثره بالمرحلة التي سادت ما بين الحربين. يظهر ذلك خاصة في اهتماماته، بأن وعي عالم الفكر يصقل في مراحل ووضعيات المشاكل والصراعات السياسية في إطار الفعل في التاريخ. ومن خلال ذلك تصبح أنماط الحياة الاجتماعية في خطر. بالنسبة "لمانهايم" فإن أنماط التفكير هي التي تمثل في الأخير المعرفة. أما السياسة فتعتبر بلورة لأنماط التفكير فحسب. في سياق تحليل أنماط التفكير قام "مانهايم" بعرض مسألة

الإيديولوجيا التي تعتبر نمطا من التفكير ينحل في الوظيفة التي هي الإخفاء، والمضمون المحدد من طرف الوضعية الاجتماعية. الشيء الذي يجعل من "مانهايم" ناقدا للإيديولوجيا أكثر مما هو عالم اجتماع معرفي. فعلم اجتماع المعرفة مجرد وسيلة لدراسة ونقد الإيديولوجيا.

من مؤلفاته:

1. التحليل البنيوي لنظرية المعرفة سنة 1922
2. مقالتان حول التاريخانية سنة1922
3. مشكلة سوسيولوجيا المعرفة سنة1925
4. الإيديولوجيا واليوتوبيا مقدمة لسوسيولوجيا المعرفة سنة 1929

مشروع "كارل مانهايم":

1. الاهتمام بالعلاقة بين المعرفة والسياسة التي يجعل منها أساس تحاليله السوسيولوجية، من خلالها يرفض الوضعية والدوغماتية عند دراسة الوضعيات الاجتماعية.
2. حسب "مانهايم" تطور سوسيولوجيا المعرفة ثلاث علاقات، أو لا مع أنماط التفكير ثم العلاقة بين التفكير والممارسة وأخيرا العلاقة مع عوامل المعرفة.

تنخرط عملية تحليل العلاقة بين المعرفة والسياسة في إطار العلاقة النظرية بين النظرية والتطبيق، لهذا يلعب علم اجتماع المعرفة دورا أساسيا في ذلك. بالنسبة "لمانهايم" فإن دور علم اجتماع المعرفة يطور علاقة ثلاثية مع ما يلي:

1. مع أنماط التفكير.
2. مع علاقة الفكر والممارسة.
3. مع عوامل المعرفة.

لهذا يكون علم اجتماع المعرفة نظرية ومنهج بحث، يهتم بمنظور الشخص الذي يفكر، أو الكيفية العامة التي يتبين بها الشخص كل ما يحيط به، وكيف أن نظرته محددة تاريخيا واجتماعيا. إن اهتمام علم اجتماع المعرفة بالفعل المعرفي وسيلة لمعالجة الوضعيات الخاصة بالحياة البشرية. يرتكز "كارل مانهايم" في عملية بناء علم

اجتماع المعرفة على المعرفة السياسية أو أنماط التفكير السياسي. لــذلك لجــأ إلى استعمال عدة مفاهيم أساسية في ذلك منها:

1. مفهوم النظرة إلى العالم الملونة بنمط تفكير خاص.
2. مفهوم الإيديولوجيا كوعي زائف.
3. مفهوم اليوتوبيا المتجهة نحو المستقبل في مقابل الإيديولوجيا التي تتجه نحو الماضي.
4. مفهوم الأجيال.
5. مفهوم المثقف المستقل الذي يمتاز بخاصية تثوير السياسة والإمساك بالعقليــة اليوتوبية. إن تسلح علم اجتماع المعرفة بهذه المفاهيم، يجعل منــه أرغــانون السياسة. لكن وظيفته عند "مانهايم" هو الكشف عن الواقع وهــذه خاصــية إضافية.

لقد وضع "كارل مانهايم" العلاقة بين المعرفة والسياسة موضع اختبــار مــن خلال الموضوع الأساسي لكتاباته ما بين 1925 و1929:

- دراسة الفكر المحافظ.
- مشكلة الأجيال.
- الإيديولوجيا واليوتوبيا

مسألة الإيديولوجيا:

وبحكم أن مسألة الإيديولوجيا أخذت المركز الرئيسي في مشروع "مانهــايم" فإن أهم مؤلف هو الإيديولوجيا واليوتوبيا. فالإيديولوجيا تعطي مفهوما مزدوجا، مفهوما خاصا ومفهوما عاما، وهذا الأخير هو المهم بالنسبة "لمانهايم" بحكــم أنــه يمكن من فهم أفق الفئة الاجتماعية. ودراسة فكرها الذي يظهر أهمية تطور الوعي الذاتي. لذا فالعالم لا يوجد إلا بالنسبة للفكر العارف. فالنشاط الذهني للذات يحدد الصورة التي يظهر بها العالم. من زاوية أخرى مشكلة الوعي الزائف الــذي يمتــاز بحضور مصالح طبقة في الفكر تمثل أهمية معتبرة بالنسبة "لمانهايم" لــذلك نلاحــظ عودته إلى أوهام "بيكون" و"ماكيافلي "والإيــديولوجيين و"هيغــل "ليصــل إلى "ماركس"، الذي جمع بين المفهوم الخاص باعتباره تنكرا وتشــويها وكــذبا مــع المفهوم العام. اعتبر "كارل مانهايم" أن هذه النظرية هي الأولى التي ركــزت علــى

دور وضعية الطبقة في الفكر. من خلال هذه النظرية تحولت نظرية الإيديولوجيا إلى علم اجتماع المعرفة، كمنهج للبحث للكشف عن أنماط الفكر المنحلة في وظيفة إخفاء المعنى في مجال السياسة خاصة.

إنه في إطار التحليل للإيديولوجيا يمكننا حسب "مانهايم" الوصول إلى حقيقة الواقع وهذه وظيفة علم اجتماع المعرفة وليست الفلسفة. يقول: "إن الذي له دور حيوي لتوضيح فكر الملاحظ في وضعية عامة، ليس في مقدوره تحقيق ذلك لأنه فقد كل رابطة مع الكل بالاكتفاء بمجال أكثر تعاليا على الواقع"[1].

مسألة اليوتوبيا:

يعرض "مانهايم" مسألة اليوتوبيا من خلال العقلية اليوتوبية، التي تسجل منذ البداية رفضا للحالة الواقعية. يذهب إلى أنه "في التعريف المألوف نسمي كل نظام واقعي موجود أو ممارس topie وكل فكر ثائر على هذا utopie"[2]. يوجد تقارب بين الإيديولوجيا واليوتوبيا، فالإيديولوجيا لا تستطيع تحقيق مضمونها في مقابل اليوتوبيا المعارضة للعقلية المحافظة والتي تحول دون تحول الواقع إلى نظام مطلق. يقول مانهايم: "دائما الجماعة المهيمنة المنسجمة مع النظام القائم هي التي تقرر ما يجب اعتباره يوتوبيا، على خلاف من ذلك فالجماعة الصاعدة في صراع مع الأشياء كما هي موجودة هي التي تحدد ما يجب أن نحكم عليه كإيديولوجيا"[3].

يذهب "مانهايم" في تحليله لليوتوبيا إلى اقتراح نماذج من اليوتوبيا: من يوتوبيا الألفية مع "توماس منزر" T.Munzer وثورة الفلاحين، إلى يوتوبيا الإنسانية الليبرالية بأفكارها التي قادت الثورة البورجوازية الفرنسية. إن نموذج المحافظة كفكرة يوتوبية يتبناها "هيغل "عندما اعتبر أن الحقيقة التاريخية لا تصبح ظاهرة إلا بعد الفعل، عكس ما ذهبت إليه المجموعات التقدمية التي تؤكد على أسبقية الفكرة على الفعل. ونموذج يوتوبيا الاشتراكية الشيوعية التي تهدف إلى تحقيق مجتمع الحرية والعدالة في المستقبل بعد انهيار المجتمع الرأسمالي.

---

1 Mannheim, Karl.- Idéologie et utopie. p. 67

2 نفس المصدر. ص 80

3 نفس المصدر. ص 126

مفهوم الإيديولوجيا واليوتوبيا:

كان على "مانهايم" العودة إلى التاريخ لتحديد مفهوم الإيديولوجيا واليوتوبيا. وسنلاحظ أنه قد وظف ترسانة مفاهيمية اقتبسها من الماركسية، بالرغم من أنه حاول تجاوز أطروحات "ماركس" وإنغلز حول الإيديولوجيا. لم يحافظ مصطلح إيديولوجيا على مفهومه الأول عندما ظهر على يد "دوستيت دوتراسي" Destutt de Tracy وكان الهدف من ذلك تأسيس لعلم الأفكار وخصائصها ومصادرها ثم تنقيتها من التشويهات الميتافيزيقية. ومع "ماركس" يأخذ مفهوم الإيديولوجيا الطابع الاجتماعي. وهو أول من ربط الإيديولوجيا بطبقة اجتماعية وظيفتها إضفاء الشرعية على سلطتها. ويتوسع مفهوم الإيديولوجيا عند ماركس ليشمل كل الانعكاسات الفكرية والتمثلات التي تعبر عن البنية الفوقية لتكون هي المتخيل والمنعكسات والأصداء لعملية الحياة الواقعية. فهي في تقابل مع الواقع، أو ما ليس واقعا.

من خلال التراكمات والإرث الذي انتقل إلينا من عصر الأنوار والقرن التاسع عشر، بنى "كارل مانهايم" مفهومه الخاص بالإيديولوجيا. حاول تجاوز المفهوم الماركسي على أساس التمييز بين المفهوم الخاص والمفهوم العام للإيديولوجيا. إن الانتقال من المفهوم الخاص للإيديولوجيا إلى المفهوم العام مكن "مانهايم" من تأسيس سوسيولوجيا المعرفة لدراسة العلاقة بين المعرفة والسياسة وأنماط التفكير والعلاقة بين التفكير والممارسة وأخيرا العلاقة مع عوامل المعرفة. كان الهدف من سوسيولوجيا المعرفة هو تطوير دراسة علمية لفهم الإيديولوجيا من خلال التمييز بين الحقيقي واللاحقيقي، بين الواقعي واللاواقعي، بين التطابق واللاتطابق. ومن جهة أخرى تحقيق الموضوعية بواسطة نظرة متعالية على الواقع عند الدراسة بنظرة لا تقويمية.

احتاج "مانهايم" لتوضيح مفهوم ووظيفة الإيديولوجيا لاستحضار اليوتوبيا، ولمعرفة صراع المنظومات الفكرية داخل المجتمع وحركيته. ولدت اليوتوبيا في أحضان الأدب تخيل الأدباء عوالم مثالية لا مكانية لتجاوز الواقع الصعب. فكانت اليوتوبيا تعبير عن الخيال والحلم. ظهر مصطلح اليوتوبيا أول مرة على يد "توماس مور"Thomas Moore في كتابه "اليوتوبيا" 1516. ومع "كارل مانهايم" نزلت

اليوتوبيا لتجد مكانا لها في الواقع وتكتسب فعالية اجتماعية، بالرغم من احتفاظها بالطابع الخيالي. يرى "مانهايم" أن للأيديولوجيا واليوتوبيا ملمحا مشتركا وآخر يدل على الاختلاف. فكلاهما غير مطابق للواقع، فهما انحراف. الإيديولوجيا مرتبطة بالماضي واليوتوبيا تتطلع للمستقبل. أما الملمح الدال على الاختلاف، فاليوتوبيا متعالية على حالة الوضعية القائمة وتريد تجاوز الواقع ونفيه إلى ما يجب أن يكون. على عكس الإيديولوجيا التي تريد الحفاظ على هوية الواقع القائم وتبريره. وإذا كانت الإيديولوجيا هي إضفاء الشرعية على الواقع، فهي ليست بحاجة إلى تحقق بينما تعمل اليوتوبيا باستمرار على التحقق.

يعود "مانهايم" إلى التاريخ لفهم اليوتوبيا عن طريق دراسة تطور العقلية اليوتوبية. ومن أمثلته حركة "توماس منزر" Thomas Münzer، الألفية millénarisme أو العمادية chiliasme التي تعتقد أن المسيح سيحكم على الأرض ألف عام. أي أنها تعتنق فكرة متعالية قادمة من السماء. تفترض العقيدة الألفية نقطة انطلاق متعالية لثورة اجتماعية تستند إلى دوافع دينية. إنه اقتران بين الواعظ وثورة الفلاحين في مواجهة الكنيسة. ومع فكرة الإنسانية الليبرالية أو الشكل الثاني لليوتوبيا التي حملتها الفلسفة البورجوازية قبل إعلان الثورة سنة 1789. والشكل الثالث لليوتوبيا هو اليوتوبيا المحافظة. نلاحظ من الوهلة الأولى تناقض بين مفهوم اليوتوبيا التي تتطلع للمستقبل والمحافظة التي تعود إلى الماضي، لكن "مانهايم" اعتبرها كضد. فهي في مواجهة هجومات الآخرين. وأخيرا اليوتوبيا الاشتراكية الشيوعية.

في تتبعه لتطور مفهوم الإيديولوجيا عاد "كارل مانهيام" إلى بداية القرن التاسع عشر حيث بدأت تتحول البذرة التي جاءت بالإيديولوجيا، إلى المفهوم الحديث خاصة مع "نابليون" الذي حمّل المفهوم معناه السلبي، ليحتفظ به إلى يومنا هذا. في هجومه على الإيديولوجيين المعارضين لطموحاته السياسية باتهامهم باللاواقعية. إذا عالجنا تبعات هذا الازدراء لمفهوم الإيديولوجيا، نكتشف الوضعية الناجمة عن ذلك منتقصة القيمة وهي في الأساس ذات طبيعة إبستمولوجيا ووجودية.

لم تكن لكلمة إيديولوجيا في الأصل أهمية أنطولوجية، بحكم أنها نظرية في الأفكار. فكان الفلاسفة يريدون من وراء الكلمة بناء علوم ثقافية على أسس أنتروبولوجية، ترفض الميتافيزيقا وتعتبرها لا معنى لها. لكن التصور الحديث أصبح

حبيسا لموقف "نابليون". ليتضح المعنى الجديد لكلمة إيديولوجيا، باعتباره يحمل طابعا مركزيا إشعاعيا، أي عمل رجالات العمل السياسي. فالكلمة تخدم خبرة السياسي المشروطة بالأمر الواقع. كما تدعم اللامعقولية العملية الواقعية التي تحط من قيمة العقل باعتباره أداة للتمكن من فهم الواقع. إن انتشار كلمة إيديولوجيا في القرن التاسع عشر كرّس تفوق السياسي تجاه الأمر الواقع على أنماط الفكر والحياة التأملية وحل محلها. ومنذ ذلك الحين لم تختف المشكلة الكامنة في كلمة إيديولوجيا، أي مشكلة ما هو حقيقي فعلا. وعندما تم إعادة تشكيل كلمة إيديولوجيا على يد السياسي في ظل خبراته واتصاله بالواقع والتحولات بالواقع، فإنها دلت على تحول حاسم في صيغة المشكلة الخاصة بطبيعة الحقيقة والواقع. أي إذا كنا نريد الارتفاع فوق ما هو إيديولوجي، فإن علينا ومن تلك المنظومة، أن نجعل التاريخ السوسيولوجي للأفكار يهتم بالفكر الفعلي، وليس بمجرد منظومات الأفكار التي تحافظ على استمرار وجوده. لذلك اعتبر "كارل مانهايم" أننا وصلنا إلى حد نحتاج معه إلى مرحلة جديدة في تحليل الفكر بصورة عامة. فقد كانت الماركسية أول ما جمع بين التصور الجزئي والتصور الكلي للإيديولوجيا مانحة الطبقات مركزا مهما في تطور الفكر، متجاوزة المستوى السيكولوجي في التحليل، مع وضع المشكلة في سياق فلسفي أشمل.

حاول "كارل مانهايم" تجاوز المفهوم الذي طرحه "كارل ماركس" للإيديولوجيا، كقناع للطبقة السائدة. توصل "مانهايم" إلى أن هناك تناقضا بين الفكر والمعرفة وبين الأوضاع الاجتماعية والتاريخية، ليس محصورا في طبقة بذاتها، ولا في مرحلة من مراحل التاريخ المختلفة، إنما يتعدى ذلك إلى الجماعات الإنسانية برمتها، الشيء الذي يثير البعد النسبي للمعرفة متجليا بإيديولوجيا الفرد، بعد ما كان محصورا بإيديولوجيا الجماعات. من هذا المنطلق توصل "كارل مانهايم" إلى أن هناك مفهوما خاصا جزئيا ومفهوما عاما كليا للإيديولوجيا. كل واحد مستقل عن الآخر. يظهر المفهوم الخاص للإيديولوجيا في الصراع الفكري بين الأفراد، عندما يكون الشخص في موضع شك وريب تجاه أفكار وتمثلات مقدمة من طرف الآخر الخصم المعارض، يخفي بها عن وعي حقيقة الواقع، لوضعية يكون الاعتراف بها غير موافق لمصالحنا. إنه تشويه وتحريف يبدأ من الكذب عن وعي إلى تشويه شبه واع

وغير إرادي، في محاولة لمخادعة الآخر إلى الوهم الشخصي. وذهب "كارل مانهايم" إلى القول: "ويكون الأمر متعلقا بالمعنى الجزئي لتلك الكلمة عندما تشير إلى أننا في ارتياب إزاء الأفكار والتمثلات التي يقدمها خصمنا، حيث نعتبرها تزويرا تزداد درجة العلم به أو تقل للطبيعة الحقيقية لوضع لا يكون لصالح خصمنا الاعتراف بحقيقته، من التزوير والتشويه يتدرج من الكذب الواعي إلى التنكر الذي يكون خفيا، ومن المجهود الجبار لخداع الآخر إلى الوهم الشخصي"[1]. ويتميز المفهوم الخاص، مثله مثل المفهوم العام، بأنهما يعبران عن الذات الفردية، والجماعية بالنسبة للثاني. لأجل فهم ما يقوله الخصم بالفعل. وبحكم أن هذا الفهم مرتبط بالظروف الاجتماعية، فإن الأفكار التي تعبر عنها الذات تابعة لوجودها. لذلك لا تكون قيمة الأفكار والآراء والأقوال والقضايا في مظاهرها، بل في الذات المعبرة عنها وفق ظروفه الخاصة، فيكون المفهوم تابعا للذات ومتوقفا على وضعها في الوسط الاجتماعي. إن التفكير مرتبط بالحالة الاجتماعية والشخصية التي يبرز فيها. وأن الحالة الاجتماعية عندما تتغير فإن طابع المعرفة الذي كانت قد خلقته في السابق لا يبقى منسجما معها. لأن الأفكار والصور الذهنية والطاقات النفسية تبقى وتتغير تبعا للقوى الاجتماعية؛ بحكم أن كل بناء اجتماعي تقابله عقلية خاصة. وتتضح لنا جزئية هذا الاستخدام للمفهوم أكثر. أي الذهاب إلى توضيح سمات وتركيب البناء الكلي لعقلية ذلك العصر أو تلك الجماعة. عندما نقارنه بالتصور الكلي الأكثر شمولية للإيديولوجيا، عند الإشارة إلى إيديولوجيا عصر ما أو جماعة تاريخية اجتماعية محددة أو طبقة لذاتها. فإذا كان المفهوم الخاص لا يعيّن إلا جزءا من تأكيدات المعارض، بالنظر إلى مضمونها، فإن المفهوم الكلي يتساءل حول وضعية الآخر مع قدراته المفاهيمية، لأجل إدراك المفاهيم كنتاج للحياة الاجتماعية المتفاعل معها.

يشكل المفهوم الخاص تحليلا للأفكار على مستوى سيكولوجي محض. فالأفكار التي تعبر عنها الذات هي نتاج لوجودها أي أن الآراء والأقوال والقضايا والمذاهب لا تؤخذ بمعناها الظاهري لكنها تفسر في ضوء الوضع الحياتي لمن يدلي بها، لوضعه في البيئة الاجتماعية وللشيء المشترك. يذهب "كارل مانهايم" إلى تقديم

1 Karl Mannheim. Idéologie et utopie. p. 52

مجموعة الاختلافات بين المفهوم الجزئي والمفهوم الكلي للإيديولوجيا: يطلق على التصور الجزئي كلمة إيديولوجيا باعتباره فقط جزءا من أقوال الخصم، فالرأي المضاد لرأي الخصم يريد أن يبرئ نفسه من الإيديولوجيا حسب "مانهايم".

بينما الرؤية الكلية للإيديولوجيا تشكك في نظرة الخصم إلى العالم كله، بما في ذلك مجموعة المفاهيم التي يستخدمها، وأن هذه المفاهيم ثمرة من الحياة الاجتماعية التي يشارك فيها الخصم. إن التصور الجزئي للإيديولوجيا يحلل الأفكار على المستوى النفسي فقط؛ يكذب أو يحرف أو يخفي ومع ذلك فأن كليهما يشتركان في معايير للصواب. فإذا كان الخصم ضحية إيديولوجيا ما، فإن ذلك لا يصل إلى حد استبعاده من النقاش على أساس إطار مرجعي مشترك. يختلف التصور الكلي للإيديولوجيا ليس من خلال المستويات الفكرية المعزولة ولكن بالنسبة لأنساق فكرية مختلفة اختلافا أساسيا. هذا ما يجعل التصور الجزئي حسب "مانهايم" يعمل على المستوى النفسي بينما يعمل التصور الكلي على المستوى الذهني. يستعمل التصور الجزئي بصورة أولية سيكولوجية الاهتمامات، بينما يستعمل التصور الكلي تحليلا وظيفيا تشكيليا دون الإشارة إلى الدوافع.

يعترف "كارل مانهايم" أنه لا يملك تاريخا سوسيولوجيا للمعاني المختلفة للإيديولوجيا؛ بل هناك أدلة مبعثرة دالة على الفرق بين النوعين من التصور للإيديولوجيا، الجزئي والكلي. إن عدم الثقة والشك اللذين يبديهما الناس تجاه خصومهم في كل مكان وكل مرحلة من مراحل التطور التاريخي يشكل التطور التاريخي لفكرة الإيديولوجيا. عندما يصبح تخوف الإنسان من الإنسان صريحا، يمكننا الحديث عن عيب إيديولوجي، وعندما نصل إلى مستوى عدم اعتبار الأفراد غير مسؤولين شخصيا عن الخداعات التي يلاحظها في أقوالهم، عندما لا ننسب الشر الإيديولوجي لمكر الأشخاص فقط وعندما نسعى إلى اكتشاف كذبهم في عامل اجتماعي ما. هكذا يدل التصور الجزئي للإيديولوجيا على ظاهرة تقع مباشرة بين الكذب من جهة والخطأ الناتج عن جهاز مفاهيمي من جهة أخرى.

يعتبر" كارل مانهايم" أن الممارسة اليومية للشؤون السياسية هي أول ما يجعل الإنسان مدركا للعنصر الإيديولوجي في تفكيره. وهنا نلاحظ بداية العملية التي تتحول من الشك العرضي في الأقوال السياسية العامة إلى بحث منهجي عن

العنصر الإيديولوجي في تلك الأنوال. يدفعنا "مانهايم" إلى عدم التمييز عند إزالة الأقنعة عن الأفكار ومستوياتها السيكولوجية بالريبة المتطرفة أو التحليل النقدي التدميري الشامل الذي يقوم على المستوى الأنطولوجي وفي المستوى الذهني على الرغم من أنه يقر بعدم إمكانية الفصل بينهما فصلا كاملا. باعتبار أن القوى التاريخية التي تخلق التحولات مهمة في عصر ما هي نفسها التي تعمل في المستويين الأنطولوجي والذهني. فكل ما ينجم عن نظرة للعالم وعن نمط فكري معينين يذوبان في الصراع بين الأطراف المعنية. يميز "مانهايم" بين الخطوات التي أنجبت التصور الجزئي المتمثلة في موقف عدم الثقة، والفلسفة التي لعبت دورا كبيرا في قيام التصور الكلي. تلك الفلسفة المرتبطة بالحياة الاجتماعية، التي تقوم بدور المفسر النهائي الأساسي للتغير المتدفق في العالم المعاصر، بالنظر إلى الكون المتغير دائما بوصفه سلسلة من الصراعات الناجمة عن طبيعة العقل وعن استجاباته لبنية العلم الدائمة التغير.

ما هي المراحل التاريخية للأفكار التي مهدت إلى نشأة التصور الكلي للإيديولوجيا؟

الخطوة الأولى المعبرة في هذا الاتجاه تمثلت في ظهور فلسفة الوعي في ألمانيا التي تقر أن الوعي وحدة متآلفة من عناصر متماسكة كانت قاعدة لتحليلات كبيرة. يقول "مانهايم": "وضعت فلسفة الوعي مكان العالم الفوضوي المتشعب نظام خبرة بحيث تكون وحدتها مضمونة من طرف وحدة الذات المدركة"[1]. إن هذا لا يعني ضمنيا أن الذات تعكس فقط النموذج الهيكلي للعالم الخارجي بل إن الذات خلال ممارستها للحياة تطور بنفسها وبشكل عفوي مبادئ التنظيم التي تمكنها من فهم العالم، وعندئذ أصبح العالم لا يوجد بوصفه عالما إلا بالنسبة للعقل العارف وصار النشاط العقلي للذات هو الذي يحدد الشكل الذي يظهر به العالم. أي تعويض الوحدة الأنطولوجية الموضوعية المهدمة بوحدة مفروضة من طرف الذات المدركة. فعوض الوحدة الأنطولوجية الموضوعية المسيحية والأوسطية للعالم، تظهر الوحدة للذات المطلقة لمرحلة الأنوار-الوعي في ذاته-. وهذا ما شكل الجنين للتصور الكلي للإيديولوجيا.

1 Karl Mannheim. Idéologie et utopie. p. 72.

الخطوة الثانية: تمثلت حسب "مانهايم" في تطور المفهوم الكلي للإيـديولوجيا عند ما أصبح ينظر إليه من الزاوية التاريخية. وهذا ما يعود بالأساس إلى "هيغـل" و"المدرسة التاريخية". ينطلق "هيغل" من فكرة أن العـالم وحـدة ولا يـدرك إلا بواسطة ذات عارفة. ويقول "مانهايم": "هنا، الفكرة بالنسبة إلينا عنصـر حاسـم يضاف للمفهوم: متمثلة في أن هذه الوحدة خاضعة لصـيرورة تحـول تـاريخي متواصل. وتميل نحو تأسيس ثابت لتوازنه في مستويات دائمة التعالي والصعود"[1]

ففي مرحلة الأنوار اعتبرت الذات حاملة لوحدة الوعي، وكهوية مجردة كليا فوق اجتماعية وفوق زمانية -الوعي في ذاته-في هذه المرحلة الخالية من المضـامين السوسيولوجية والتاريخية للإيديولوجيا، يفهم العالم بوصفه مجموعة من الأحـداث المتباينة، وحدة العالم تنسب إلى الذات أو الوعي في ذاته. أشرنا في البدايـة إلى أن "كارل مانهايم" اضطر إلى العودة لما قبل الماركسية لتحديد مفهوم الإيـديولوجيا، وتبيان أن المفهوم عرف تطورات ومعان مختلفة. وهكذا ارتبط مفهوم الإيديولوجيا بالتاريخ الثقافي البعيد للشعوب بداية مع فكرة النبـي المزيف مـرورا بماكيـافيلي وفرنسيس بيكون والأنوار. وبذلك يتجاوز الصورة التي صـارت مألوفـة لـدى الجمهور، وهي مطابقة الإيديولوجيا بالماركسية. يعود كـارل مانهـايم بموضـوع الإيديولوجيا تاريخيا إلى فكرة الوعي الزائف، بحيث يستحضر مفهوم العهد القـديم للنبـي الزائف. نشأ الأصل الديني للشك من السؤال عن من هو النبـي الصادق ومن هو المزيف كلما تعرض النبـي أو قومه للشك أو التساؤلات في مدى صحة إلهام النبـي أو صدق رؤياه. فلم يكن الشك في السابق بوجود شـيء كـالوعي الزائف سوى تعبير عن الحقيقة كحقيقة. بالنسبة "لمانهايم" كانت تلك هي إشكالية الإيديولوجيا الأولى في الثقافة.

وفي العصر الحديث أصبح استخدام طرق تحليل واضحة ومجـددة بعـد أن نـزعت المشكلة من سياقها الديني المحض، وتغير نمط عميق في سلم القـيم الـتي نقيس بها الحقيقة والزيف والواقعي وغير الواقعي والحقيقي وغير الحقيقي. أما الثقافة الحديثة فيعود مانهايم إلى "فرانسيس بيكون" - الأوثان-حيث مثلت مصدر الخطأ. ففي الأرغانون الجديد يرى: "أن الأوثان والمفاهيم الخاطئة أي الأوهام التي تكـون

1 Mannheim, Karl.- Idéologie et Utopie, p. 74

قد هيمنت على الفهم البشري، وهي متأصلة ومتجذرة، تلهم عقل الإنسان لتصبح صعبة المنال، وحتى إذا تمكنا منها، فإنها تظهر كمعرقل في عملية تأسيس العلوم، إلا إذا احتاط أهل الفطنة واليقظة ضدها بشتى الطرق الممكنة"[1]. فهناك الأوثان الناتجة عن العلاقات بين الناس واجتماعية الأفراد، التي تسمى أوثان السوق بسبب التجارة وتجمع الناس فيما بينهم. بحكم أن الأفراد يحتفظون بواسطة اللغة على كلمات وضعت حسب إرادة الجماعة. ومن رداءة تكوين الكلمات ينبع التسلط على الفكر. ومن جهة ثانية هناك أوثان التقليد؛ فإذا عرضت قضية من خلال القبول العام أو باعتقاد، نتيجة جاذبيتها، فإن الفهم البشرى يختزل كل ما يمكن إضافته كدعم أو تأكيد جديد.

ورغم أن حالات كثيرة موجودة في الاتجاه المغاير، فإن الفهم لا يلاحظ، أو يحتقر وينفر منها ويبعدها بحكم مسبق عنيف على أن يضحي بسلطة استنتاجه الأول. وهذا ما توضحه فكرة "غاليلي" عن دوران الأرض في مقابل الاعتقاد السائد لدى العامة والخاصة. و لم يكن من السهل تغير اعتقاد الناس في ثبات الأرض ودوران الشمس الناتج عن الحس العادي والبداهة المشاعة، والثقافة الدينية السائدة، والتي تلخص عقلية تلك المرحلة. ويعود "مانهايم" إلى "ماكيافلي" في عملية الشك في الأقوال الشعبية التي تخلق التعارض بين فكرة القصر وفكرة الساحة العامة. وإلى "هيغل" الذي يناقش لغة المداهنة ولغة البلاط، أو التشويهات التي تتعرض لها اللغة من أجل الاستخدام السياسي. في المجتمع الإقطاعي استخدمت كلمة الأرض Terre التي توحي إلى جمال مظاهر الطبيعة بدل كلمة ملكية الأرض Propriété Terrienne. فالإقطاعي يستعمل لغة المراوغة والمخادعة لإخفاء المنفعة التي تعود عليه من خلال امتلاكه للأرض. رغم أن كلمة الأرض هي الكلمة الصحيحة التي تجعل من الصعب مراوغة ومخادعة الآخر.

لقد ساير "مانهايم" تطور مفهوم الإيديولوجيا مع مفاهيم التنوير عن الخرافة. كان عمل فلاسفة التنوير فضح المفاهيم السائدة التي تمكن الأنظمة الإقطاعية من الاستمرار. ومع "نابليون" الذي خلق المعنى المنتقص لمصطلح إيديولوجيا للتشهير بالفلاسفة المعارضين لسياساته. ومساهمة ماركس في تطوير مفهوم الإيديولوجيا.

1 Karl Mannheim. Idéologie et utopie. p. 64

الذي مزج بين مفهوم أكثر شمولية مع الاتجاه النفسي القائم في التعامل مع المصطلح وربطه بالطبقة. لم تصبح الإيديولوجيا مع "ماركس" مجرد ظاهرة نفسية تخص الأفراد، وتشويها لا يعدو كونه مجرد كذبة، بالمعنى الأخلاقي، أو خطأ بالمعنى المعرفي، بل أصبحت الإيديولوجيا البنية الكلية للعقل، الدالة على تشكيلة تاريخية ملموسة، بمحتواها الطبقي. إن الجانب الإيديولوجي الجوهري عند ماركس بالنسبة للإيديولوجيا هو أنها كلية بمعنى أنها تعبر عن النظرة الحياتية الأساسية للمعارض، بما في ذلك جهازه المفهومي. وكانت مساهمة "ماركس" في نظرة "مانهايم" الثانية هي أنه اشترط للكشف عن حقيقة الإيديولوجيا منهجا محددا في التحليل (نقد الإيديولوجيا). ونخلص إلى إن مفهوم الإيديولوجيا عند "كارل مانهايم" يعكس الاكتشاف المنبثق من الصراعات السياسية بحكم أن أصحاب القيادة السياسية مرتبطون فكريا بالحفاظ على وضع معين، وأنها لا تدرك بعض الوقائع التي تسيء إلى رغبتها في السيطرة. ومضمون كلمة إيديولوجيا يقتضي أن اللاشعور الجمعي لبعض المجموعات يخفي في بعض الحالات الظروف الواقعية للمجتمع، لإحداث نوع من الاستقرار. نلاحظ أن مفهوم الإيديولوجيا مرتبط بوظيفتها. ويتضح أكثر عند تعرضنا لوظائف الإيديولوجيا المختلفة. ومن جهة أخرى اضطر "مانهايم" إلى ربط الإيديولوجيا باليوتوبيا لتوسيع المفهوم لوجود علاقة عضوية بينهما. فهما قطبان متقبلان يشتركان في لا تطابقهما مع الواقع. ونفهم الإيديولوجيا من خلال محاولتها الحفاظ على الواقع في مقابل اليوتوبيا التي تفهم من خلال محاولتها نفي الواقع بتجاوزه.

انتقل مفهوم لليوتوبيا من مفهوم المكان الخيالي البعيد إلى زمان خيالي بعيد. وهذه خاصية معظم حالات اليوتوبيا المعروفة في التاريخ. إلى مفهوم تحدده النظرة السياسية والاجتماعية، دون اعتبار للواقع. فهو تصور أو مشروع غير قابل للتحقق. وهو المفهوم الأكثر شيوعا، أي أن اليوتوبيا هي قبل كل شيء وهم وخيال، والحديث عن السلم العالمي، والأخوة، والتقدم السلمي، وحقوق الإنسان، والمساواة الطبيعية. إن اليوتوبيا اليوم لم تعد ذلك المشروع المعجزة الذي نشأ بقلم كاتب صاحب خيال خصب يجد أتباعا يتعلقون به بإيمان مطلق. فاليوتوبيا هي تلك التطلعات المشتركة التي تقود إلى توجهات ومواقف من نفس الاتجاه.

التقابل بين الإيديولوجيا واليوتوبيا

ويمكن الإشارة إلى أن "مانهايم" هو أول من قابل بين اليوتوبيا والإيديولوجيا، وميز بينهما في مستويات ذكرها[1]:

التمييز الأول: اليوتوبيا صنف معلن مكتوب، وهذا ما جسدته القصص والروايات الأدبية بينما الإيديولوجيا غير معلنة بطبيعتها، إننا نحاول أن نكرر الوضع الطبيعي للإيديولوجيا بينما من الأيسر ادعاء اليوتوبيا. كما ترتبط المشكلة بالتأليف، فهناك مؤلفون لليوتوبيا هم أدباء وفلاسفة، ولكن لا توجد أسماء محددة ترتبط بالإيديولوجيا، فقط هناك منظومات فكرية، مذهبية وسياسية وفلسفية.

التمييز الثاني: بين اليوتوبيا والإيديولوجيا يكمن في السبيل الذي يمكننا من أن نقترب من الإيديولوجيا هو النقد من أجل الفضح. وكشف حقيقة الواقع، في مقابل الأفكار التي تعبر عنها الإيديولوجيا. بحكم أنها تحاول الدفاع عن الوضع القائم من خلال التغطية والتشويه. بينما اليوتوبيا، تبدو فرضية ممكنة، وهذا ما نجده في الإستراتيجية الأدبية لليوتوبيا التي تهدف إلى إقناع القارئ من خلال استخدام وسائل الفن القصصي والبلاغة، بإمكانية تخيل مجتمع جديد وأفضل يمكن أن يتحقق في المستقبل.

التمييز الثالث: إن انعدام التوازن بينهما ينعكس في مشكلة التناول والتعامل، فنقد الإيديولوجيا سوسيولوجي، لأنها مرتبطة بالتركيبة الاجتماعية والعلاقات بين الأفراد داخل المجتمع الحالي. بينما نقد اليوتوبيا تاريخي. لأنها تستثمر الممكن لذلك تكون مرتبطة بالزمان والمكان. وهذا ما بينه "مانهايم" عند دراسته لتطور العقلية اليوتوبية تاريخيا. إن تصنيف أي موضوع باليوتوبيا يجعلنا نتتبع المفهوم عبر المراحل التاريخية المختلفة. يشير "مانهايم" إلى مفهوم الحرية، وكيف ظل مفهوما يوتوبيا منذ القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر، عندما أصبح وسيلة في يد السلطة للحفاظ على بقائها. ما نتج عن الثورة الفرنسية أن الحرية فقدت طابعها اليوتوبي مع بداية تحققها في الواقع. نلاحظ تطور مفهوم اليوتوبيا من أصلها اليوناني ou topos أي اللامكان إلى أرض الأحلام عند الأدباء. وفي المفهوم

1 Mannheim, Karl, Idéologie et Utopie, pp. 164-165.

السياسي تعني اليوتوبيا رغبة ليس في الامكان تحقيقها لأنها غير واقعية ولا تستند إلى أي قوى اجتماعية أو سياسية وتفتقد إلى آليات التنفيذ أو يمكن القول إنها بناء اجتماعي مثالي خال من العنف والقهر والتملك لدرجة تجعل إمكان تحققه على أرض الواقع بعيد جدا وإن لم يكن مستحيلا. فاليوتوبيا مركبة من عناصر تحدد وظيفتها، فهي تدعم، أولا، فكرة تأمل الذات. إنها فكرة اليوتوبيا الأساسية وهي المكون الغائي لكل نقد وتحليل وكل استعادة للاتصال، وهذا العنصر هو المكون المتعالي. وما يبقى بين النظرية والممارسة هو عنصر تأمل الذات، وهذا ليس تاريخيا ومتعاليا، لأنه شرط إمكانية القيام بشيء آخر. أما المكون الثاني لليوتوبيا فهو ثقافي، إنها تضيف إلى عنصر الفنتازية والخيال الجامح إمكانية التصحيح، واختيار الحدود القابلية تاريخيا.

في محاولة "مانهايم" دراسة اليوتوبيا لضبط المفهوم والوظيفة حدد ثلاثة خطوات[1]:

الخطوة الأولى: حاول توفير مفهوم أو فرضية عمل تمكنه من تغطية البحث وهذا ما يسمى بالمعيارية الخاصة باليوتوبيا.

الخطوة الثانية: هي النمذجة Typologie، أو محاولة توجيهنا وسط تنوعات اليوتوبيا عبر التغلب على هذا الشتات أو التعدد المنثور مع النمذجة.

الخطوة الثالثة: يحاول "مانهايم" تفسير اتجاه التغيرات في اليوتوبيا، أي ديناميالها الزمنية أو الإدلاء برأي حول حركية هذه النمذجة التي لا تقبل الاختزال. على خلاف الفكر الماركسي الذي لم يميز بين اليوتوبيا والإيديولوجيا، بحكم أن الماركسية تجعل اليوتوبيا والإيديولوجيا ضد الواقع والممارسة، لذلك فهما وهم وخيال، في قطب واحد مقابل الواقع. وقد حاول "مانهايم" التمييز بينها. فما كان منه إلا الربط بين الإيديولوجيا واليوتوبيا والاحتفاظ بالفروق بينهما، للتمكن من فهم كل طرف مقابل الطرف الآخر.

اضطر "كارل مانهايم" إلى استدعاء الإيديولوجيا لتحديد مفهوم ووظيفة اليوتوبيا، بحكم الترابط والتكامل بينهما والذي يجعل من الصعب تحديد مفهوم طرف بغض النظر عن الطرف الآخر. يرى أن اليوتوبيا والإيديولوجيا لهما ملمح مشترك وآخر يدل على الاختلاف:

1 Mannheim, Karl.- Idéologie et utopie. p. 176.

الملمح المشترك وهو ما يدعوه اللاتطابق، ونوع من الانحراف أو الصدع. كلاهما غير مطابق للواقع، فالإيديولوجيا مرتبطة بالماضي ومشروطة به، واليوتوبيا تنفي الواقع لتتطلع للمستقبل.

الملمح الدال على الاختلاف هو أن اليوتوبيا متعالية على الحالة. تريد أن تتجاوز الواقع إلى ما يجب أن يكون، على خلاف الإيديولوجيا التي تريد الحفاظ على الواقع القائم وتبريره.

كذلك اليوتوبيا قابلة للتحقق من الأساس. يقول مانهايم: "إن الأمر عكس ذلك، إذ تقوم اليوتوبيا إذن على الدوام بعملية تحقق مستمر. على خلاف الإيديولوجيا التي لا تواجه مشكلة التحقق لأنها إضفاء الشرعية على ما هو قائم. "أما الخطوة الثانية في التحليل وهي النمذجة، فهي ذات طابع اجتماعي، أي اعتماد المنهج الاجتماعي مع استبعاد المنهج التاريخي.

حاول "مانهايم" تأسيس علم اجتماع اليوتوبيا من خلال اتباع ثلاث قواعد منهجية:

1. بناء المفهوم بمعنى التعميم أي مفهوم يساعد على العمل: "احتمالية وجود أفكار لم تتحقق بعد في الواقع، و لم تتجاوز واقعا معطى".
2. إذا كانت القاعدة الأولى قد فسرت مفهوما شاملا فإن القاعدة المنهجية الثانية تفرق بين اليوتوبيات حسب الفئات الاجتماعية. يقول مانهايم: "المفتاح لوضوح اليوتوبيات هو الحالة التركيبية لتلك الطبقة الاجتماعية التي تعتنقها في أي وقت معطى"[1]. لذلك تكون اليوتوبيا خطاب جماعة.
1. القاعدة المنهجية الثالثة: ليست اليوتوبيات فقط مجموعة من الأفكار بل عقلية. وهناك من يعتبرها نظاما رمزيا شموليا. وتكون المعايير المنهجية لليوتوبيا كمفهوم تفسير، وكارتباط مع فئة اجتماعية تناسبه، وكرغبة مهيمنة. وستكون الإشارة إلى ذلك عند الحديث عن وظيفة اليوتوبيا.
2. حاول "مانهايم" تتبع التغيرات في تشكل العقلية اليوتوبية. بدأ بحركة "توماس مونزر" T. MUNZER[2]، حسب "مانهايم" التي تمثل أوسع فجوة بين

1 Mannheim, Karl.- Idéologie et utopie, p. 191.

2 المصدر السابق ص 195

الفكرة والواقع وهي أفضل الأمثلة على معيار اللاتطابق. كما أنها في الوقت ذاته حالة نموذجية لمرور الحلم بعملية التحقق: حركة "توماس مونزر" الألفية التي واجهت الكنيسة بشتى الوسائل. ومع "الألفية" بدأت السياسة بمفهومها المعاصر، من خلال مساهمة الفئات الاجتماعية كهدف مشترك. والقطيعة مع قدر الحوادث والسلطة السياسية. إن ظهور العقلية اليوتوبية وسط الطبقات المضطهدة، جعلها تلعب دورا هاما في حركية المجتمع بوجه عام.

وتميز سلوك الأفراد من حيث الأهداف المشتركة المتصاعدة إيجابا أو سلبا، وفقا لهذه العقلية اليوتوبية. ليست أوهام الألفية هي التي دفعت بالحركات الثورية، بل التجربة الروحية و-الحضور المطلق إن الثورة ليست صيرورة بل قيمة في الذات حسب الألفية.

تعتمد **اليوتوبيا الليبرالية** أساسا على الثقة في قوة العقل بوصفه عملية تربية واكتساب العلوم وتغيير الواقع. فهي مفهوم عقلاني مضاد للواقع المزري. تعمل اليوتوبيا كعامل منظم للقضايا الزمنية. فإذا كانت "الألفية" مهدِّمة ومؤسِّسة حيث الروح هي قوة تمارس ونحن نعبر عنها، فإن الليبرالي يلهمنا بعد أن يكون قد حل في وعينا.

أما **اليوتوبيا المحافظة** هي الشكل الثالث من اليوتوبيا كونها تبدو ضد اليوتوبيا، بحكم تطلع هذه الأخيرة إلى المستقبل. لكنها يوتوبيا من نوع خاص. إنها تختلف لدى المحافظين (يوتوبيا ضد اليوتوبيا) كموجة ووسيلة للدفاع ضد هجوم اليوتوبيات الأخرى

اليوتوبيا الاشتراكية -الشيوعية هي الشكل الرابع. تتفق اليوتوبيا الاشتراكية-الشيوعية مع الليبرالية في فكرة أن الحرية والمساواة لا يمكن تحققهما إلا في مستقبل بعيد. يقول "كارل مانهايم": إن زوال اليوتوبيا سيؤدي إلى ظهور موضوعية ستاتيكية، بحيث يصير الإنسان شيئا في حد ذاته"[1] فلم يعد ما يوصف باليوتوبيا ذلك الذي يشار إليه باللامكان، وما لا يمكن أن يكون له مكان في العالم التاريخي بل ذلك الذي تحول دون ظهوره في المجتمعات القائمة، ما كان يوتوبيا

1 ص 213 المصدر السابق

أصبح واقعا، فليست اليوتوبيا منفصلة عن الواقع، وإن كانت في تناقض دائما. هذا التناقض الذي يحرك الواقع ويدفعه نحو التغيير.

تظهر اليوتوبيا في صراعها مع الواقع بوظيفة مزدوجة في الخطاب السياسي: الأولى هي اقتراح قطيعة راديكالية مع النظام القائم، والثانية هي اقتراح نموذجا لمجتمع مثالي. لا تهدف اليوتوبيا إلى تقدم عادي للمجتمع ولكن المحافظة على غيرية الظاهرة اليوتوبية للمجتمع الواقعي. تمثل اليوتوبيا مرآة مقلوبة دون الوقوع في الراديكالية، لأنه من الناحية النظرية تحمل في طياتها ما يمنعها من ذلك، حارس ذاتي، يمنعها من التحقق والبقاء في الفراغ أي اللامكان، وهذا هو معناها المبدئي. لذلك ليست اليوتوبيا ولا يمكن أن تكون برنامجا سياسيا. وإذا كان هناك أمل تحقق هذا المجتمع، فإن "توماس مور" لم يكن يأمل في ذلك. هذا ما جعل من اليوتوبيا عند الأدباء عملا خياليا دون صلة بالواقع، وقيمتها في خيالها ووضوح الخطاب. على الخلاف من ذلك نجد اليوتوبيا عند "مانهايم" خيالا يوتوبيا يهدف إلى تغيير الواقع إلى نظام أفضل، وعند تحقق اليوتوبيا في الواقع تنتهي كيوتوبيا. ففي ثنائية التحقق في الواقع والتطلع إلى المستقبل نجد اليوتوبيا في عملية جذب. فشخصية الإنسان مركبة من الطبيعي والثقافي والحفاظ على الذات متبادلة بين الطرفين. واليوتوبيا تتجه نحو المستقبل. ليس المجتمع نظام محافظة على الذات فقط، بل هناك قوة طبيعية يتخذ حضورها في الفرد شكل ليبيدو، وعزلت نفسها عن نظام المحافظة على الذات السلوكي وتدفع باتجاه التحقق اليوتوبي ما يبرر حركية التاريخ وتطلع الذات إلى المستقبل. فيكون التوافق بين الذات والمجتمع مؤقتا إلى حين تتمكن الذات من تجاوز الواقع.

وظيفة الإيديولوجيا واليوتوبيا:

في عملية تحديد وظيفة الإيديولوجيا، فرض على "كارل مانهايم" تحليل جملة من المواقف المختلفة، فمن المستوى السطحي للإيديولوجيا كتشويه، إلى ربط الإيديولوجيا بالهيمنة، ثم الربط بين المصلحة والنقد. فتكون للإيديولوجيا وظيفة تشويهية للواقع، ووظيفة إضفاء الشرعية على ما هو قائم. كل هذه الوظائف بتعددها واختلافها تصب في وظيفة الحفاظ عل هوية جماعة أو فرد، تجعلنا نكرر

هويتنا التاريخية. في مقابل الوظيفة المضادة لليوتوبيا وهي فتح أفق الممكن. وتمثل دائما ما هو خارجي الإمكان والممكن. فالإيديولوجيا تمارس عمل الإيجاب، على خلاف اليوتوبيا التي تقوم بعمل السلب والنفي تجاه الواقع. ويمكن القول إن الإيديولوجيا فكر محافظ على الواقع في المقابل اليوتوبيا كفكر ثوري تهديمي للواقع. انطلق "كارل مانهايم" من الإطار المرجعي "سوسيولوجية المعرفة" من خلال القيام بعملية مسح لكل القوى الاجتماعية ووصف دقيق لها، يمكننا من وضع كل إيديولوجيا في مكانها الصحيح. فضرورة فهم الكل تنقذنا من مضامين المفهوم المعقدة كما لاحظنا في الفصل الأول عند محاولتنا تحديد مفهوم الإيديولوجيا واجهنا إشكالية التعدد والاختلاف. ولا يمكننا ضبط الإيديولوجيا إلا بتحديد وظيفتها بربطها بالواقع وكل محتوياته الفكرية والثقافية والاجتماعية.

حاول "كارل مانهايم" الربط بين الإيديولوجيا واليوتوبيا ضمن إشكالية اللاتطابق العامة، أو عدم التطابق مع التوجه العام لجماعة أو مجتمع. ويتمثل اللاتطابق إما بالتشبث بالماضي ورفض التغيير، وهذا دور الإيديولوجيا. أو القفز قدما، وبالتالي تشجيع التغير، وهنا نكون أمام وظيفة اليوتوبيا. لذلك يمكن القول إن هناك قطبية بين هذين الشكلين للتعارض. يتمايزان في نظرتهما إلى الواقع ويتفقان في معارضة الواقع. نستطيع دائما أن نتحدث عن إيديولوجيا تحتضر في مقابل يوتوبيا صاعدة. فالإيديولوجيا تعبر عن القديم الذي هو في طريق الزوال، بينما اليوتوبيا تمثل الجديد الذي يقفز بالواقع إلى المستقبل. إن فعل الإيديولوجيا تجعلنا نكرر هويتنا، حيث تعيدنا إلى المآثر الدينية أو السياسية... الخ التي أسست جماعة ما. وظيفة المخيلة هنا مرآتية أو استعراضية. فإن اليوتوبيا تمثل ما هو خارجي للامكان (وظيفة المخيلة في الحياة الاجتماعية).

منهج "كارل مانهايم ":

ما يميز "كارل مانهايم" عن سابقيه هو إسهاماته التي يمكن تلخيصها في ما يلي:

1. عملية التعميم التي تولد المفارقة.
2. نقل المفارقة إلى حقل سوسيولوجية المعرفة.
3. محاولة "مانهايم" التغلب على المفارقة.

حاول "مانهايم" أن يضع نفسه في موقع لا تقويمي. مع ظهور الصياغة العامة للمفهوم الكلي للإيديولوجيا، تتطور نظرية الإيديولوجيا البسيطة إلى سوسيولوجية المعرفة. فهو يريد الانتقال بالإيديولوجيا من المستوى السجالي، إلى الدراسة العلمية قصد كشف الواقع، والتمييز بين الحقيقي والمزيف والواقعي واللاواقعي، بحكم أنها تشويه للواقع. ومن جهة ثانية اعتبر "مانهايم" أن مهمة دراسة الإيديولوجيا، التي تسعى للتخلص من أحكام القيمة، هو فهم الضيق الذي يميز كل وجهة نظر مفردة، وتفاعل هذه المواقف المميزة في العملية الاجتماعية الكلية. لأن التفكير بحرية يشترط التحرر من الأحكام المسبقة التي تتمسك بها كل قوة تسلطية ظنا منها أنها لازمة لحمايتها ودعمها. كما أن أحكام القيمة تمثل عائقا ابستيمولجيا في الدراسة العلمية. يقول بول ريكور: "ينظر عالم الاجتماع إلى خارطة الإيديولوجيا ويلاحظ أن كل أيديولوجيا ضيقة، كل واحدة تمثل شكلا معينا من التجربة. وحكم عالم الاجتماع خال من القيمة، لأنه كما يقال عنه لا يقيد من المبادئ التي تعود إلى هذه الأنظمة. والمشكلة هنا بالطبع، أن إصدار حكم يعني استخدام نظام مبادئ إيديولوجي بمعنى ما. يذهب "مانهايم" في محاولته مقاربة الإيديولوجيا على نحو علمي إلى افتراض اللاتقويمي كمرحلة أولى. في كل هذه المباحث سيتم استخدام المفهوم الكلي والعام للإيديولوجيا بمعناه اللاتقويمي"[1]. تكون مرحلة اللاتقويمي شكية، ننظر من خلالها إلى الأشياء. وهذا الادعاء اللاتقويمي يتطلب إسقاط مفهوم الحقيقة. وأن يتحرر عالم الاجتماع من المبادئ التي تمثل شروط الأحكام المعيارية. حاول "كارل مانهايم" تطوير مفهوم لا تقويمي للإيديولوجيا من خلال التمييز بين العلائقية والنسبية وبالتالي التخلص من هذه الأخيرة. وكان يهدف إلى التخلص من الأحكام القيمية، التي تحول دون التفسير العلمي للإيديولوجيا. في رأيه، إذا استطعنا فهم كيفية ارتباط أنظمة الفكر مع الطبقات الاجتماعية، وإذا استطعنا ربط العلاقات بين الجماعات المختلفة المتنافسة، وبين حالة وحالة، وبين نظام وآخر، عندها لا تكون الصورة نسبية بل علائقية. أن تكون نسبويا فذلك يعني أن تحتفظ بأنموذج قديم، لازمني للحقيقة، أما إذا ما

1 ريكور، بول.- محاضرات حول الإيديولوجيا واليوتوبيا، ترجمة فلاح رحيم. بيروت، دار الكتاب الجديدة المتحدة. 2001. ص 243.

هجرنا هذا الأنموذج للحقيقة فإننا نتجه نحو مفهوم جديد للحقيقة، هو الربط بين التغيرات التي تكون في علاقة متبادلة.

يذهب "كارل مانهايم في قوله: "هذه البصيرة اللاتقويمية الأولى في التاريخ لا تقود بشكل محتم إلى النسبية، ولكن إلى العلائقية. ليست المعرفة كما تبدو في ضوء هذا المفهوم الكلي للإيديولوجيا بأي حال تجربة وهمية. لأن الإيديولوجيا وفق الفهم العلائقي لا تتماهي أبدا مع الوهم... تدل العلائقية فقط على أن كل عناصر المعنى في حالة معطاة تشير إلى بعضها البعض، وتستمد مغزاها من هذه العلاقة المتبادلة في إطار فكري معطى"[1].

يريد "مانهايم" من كل هذا للنوع الجديد للحقيقة أن يظهر، من خلال إدراك الفرق بين الترابط والانسجام، الذي يوفر لنا النقلة من مفهوم لاتقويمي للإيديولوجيا إلى مفهوم آخر تقويمي. فمرحلة التحليل اللاتقويمي مؤقتة فقط، تمكننا من التفكير بصيغ ديناميكية وعلائقية، بدلا من صيغ الجوهر اللازمني: إنها طريقة في استنتاج كل ما يترتب على انهيار المبادئ المطلقة والأزلية ومن حالة الحرب الإيديولوجية. فالمفهوم اللاتقويمي سلاح ضد الدوغماتية الفكرية. إن عودة التحليل إلى المحلل توفر ما يسميه "مانهايم" افتراضا مسبقا تقويميا معرفيا. ليس على الضد من الدوغماتية فقط ولكن ضد الوضعية أيضا.

في جوهر الوضعية تقديس العلم والاقتناع بقدراته السحرية الخارقة على تقديم حلول وأجوبة لكل الأسئلة والمشاكل. يلاحظ أن الفهم ومختلف مشتقاته كان يقصى من الوضعية باسم العلم والحذر العلمي. فلا يمكن للشخص أن يكون مجرد مفكر وصفي ملاحظ لما يحدث حوله. فلا يمكن التعامل مع الواقع الاجتماعي وما يحتويه بطريقة تجريبية بحتة. فالبحث يتطلب السؤال. ودون أسئلة لا يمكن الوصول إلى أجوبة. فالقول بالدراسة التجريبية يندرج تحت إيديولوجيا الموضوعية. والتي هي نفسها جزء من مفهوم معين للحقيقة. تختفي وراءها الوضعية لفرضها على الواقع الاجتماعي القائم للحفاظ على النظام وثباته.

في محاولة "مانهايم" للبحث عن حقيقة الواقع من خلال وظيفة الإيديولوجيا ميز بين الواقعي واللاواقعي ولأجل الكفاح ضد الوعي الزائف الذي هو اللاتوافق

1 Mannheim, Karl.-Idéologie et Utopie, pp. 112-113

واللاتناسب واللاتطابق. تساءل "مانهايم" أي الأفكار السائدة هي الصحيحة فعلا في حالة معطاة؟ إن غير المطابقة هي التي تعد غير صحيحة. مفهوم اللاتطابق هذا يوفر لنا الربط بين الإيديولوجيا واليوتوبيا من خلال مقابلتهما للواقع. لهذا فالنمط الفكري يكون لا متطابقا في إحدى الحالتين: إما كونه يتعثر متخلفا أو يقف متقدما على حالة معطاة، لذلك ففي الحالتين يتعرض الواقع الذي يراد فهمه للتشويه والإخفاء.

يرى أن الأنماط العتيقة وغير القابلة للتطبيق، أنماط الفكر والنظريات، يحتمل أن تتدهور إلى إيديولوجيات تكون وظيفتها إخفاء المعنى الفعلي لما يحدث بدلا من الكشف عنه. يقدم مانهايم ثلاثة أمثلة على عدم التوافق بين ميل المجتمع ونظام فكري ما:

1. إدانة الكنيسة في أواخر القرون الوسطى للفوائد على القروض، بحكم الترابط العضوي بين الكنيسة والنظام الإقطاعي الذي يعتمد على ملكية الأرض؛ هذه الملكية أصبحت مهددة بظهور المصنع الذي يمثل ملكية رأسمالية جديدة، تعتمد على نظام اقتصادي جديد يمهد لزوال النظام التقليدي. فتحريم القروض باسم إيديولوجية دينية يخفي وراءه مصلحة هي الحفاظ على السلطة.
2. محاولة حل الصراعات وحالات القلق من خلال اللجوء إلى المطلقات. في هذا يقول "مانهايم": كمثال على الوعي الزائف وقد اتخذ شكلا تأويليا غير صحيح من قبل المرء لذاته ودوره، يمكن أن نورد تلك الحالات التي يحاول فيها الأشخاص التغطية على علاقاتهم الواقعية أمام أنفسهم والعالم، وتزييف الحقائق الأولية للوجود الإنساني أمام أنفسهم من خلال تأليهها، إضفاء الرومانتيقية أو المثالية عليها"[1]. باختصار ومن خلال اللجوء إلى وسيلة الهروب من أنفسهم ومن العالم، وبالتالي تلفيق تأويلات زائفة للتجربة. ويمكن الإشارة إلى الروح الهيغيلية الجميلة، أو الهروب إلى موقع مطلق، لكنه هروب غير قابل للتطبيق، ولا يمكن أن يتحقق.

---

1 Mannheim Karl.- Idéologie et utopie. p. 133-134

3. مالك الأراضي الإقطاعي الذي يحاول الحفاظ على علاقة أبوية مع مستخدميه رغم أن ملكيته أصبحت مشروعا رأسماليا. فالعلاقة الاجتماعية والاقتصادية الإقطاعية بين السيد والقن قد زالت واقعيا، وأصبحت من الماضي. فالسيد ليس سيدا إلا بوجود العبد أو القن. فيكون اللاتوافق بين ما نقول وما نفعل واقعا بين نمط فكري تقليدي مزعوم والموضوعات الجديدة للتجربة. لكن ما هو معيار القول باللاتوافق؟ من هو الحاكم الجيد الذي يقرر الحقيقة بصدد هذا التوافق؟ وما هو الواقع؟ وبالنسبة لمن؟

من خلال هذه الأسئلة يريد مانهايم اللجوء إلى مفهوم لاتقويمي لكل من الواقع والإيديولوجيا تحديدا، لكي يحكم على ما هو متوافق وما هو غير ذلك.

للخروج من هذه المشكلة يذهب مانهايم إلى أنه بإمكان المرء أن يحصل على تأمل كلي، بإمكانه رؤية الكل. لذلك يلجأ إلى مقولة الكلية أو مفهوم الحالة الكلية. يريد معرفة أكثر شمولية بالشيء لكن ليس مفهوم "مانهايم" للكلية مطلقا متعاليا، لكنه يلعب دور التعالي على وجهة النظر الخاصة (مشكلة التأمل والإيديولوجيا) لذلك يثور "مانهايم" ضد الوضعية التي حاولت إبعاد دور الفلسفة من البحث التجريبي، باعتمادها التفسير العلمي وإبعادها الفهم والتأمل. فالإيديولوجيا هي بالضرورة شيء متعال بمعنى التضارب. متضاربة مع الواقع ومرتبطة به في آن واحد. أو انعكاس للواقع، مثل العين أو الغرفة السوداء التي تقلب صورة الواقع، أو بمعنى كيان رمزي لا يمكن إلا أن يكون تشويها للواقع وقلبا له. اعتبر "مانهايم": أنه إذا لم تسبق المعرفة التجريبية حجة واقعية، تكون غير معقولة، لأننا لا نستطيع الأخذ من واقع ما معاني موضوعية إلا بمقدار إمكانية طرح أسئلة ذكية ومفيدة. إن مسألة التطابق مع الواقع ومشكلة الحقيقة يبرزان في تصورات الناس، بحيث يمكن الوصل إليها من خلال التفكير في الإيديولوجيا. فالناس يعتقدون بالإيديولوجيا دون التفكير في حقيقتها ومطابقتها للواقع. فالخطاب الإيديولوجي يتخفى وراء شيء آخر: العلم، الحس السليم أو التاريخ أو الطبيعة.

تنقلنا الإيديولوجيا من خلال وظيفتها التشويهية إلى مشكلة الحقيقة وعلاقتها بالواقع. والقناع الذي يختفي وراءه الخطاب الإيديولوجي لتبرير الواقع فهو يلاحظ ويفسر ويرفض ويرتكز على وقائع تاريخية. وهكذا فإن الخطاب الإيديولوجي

يعرض نفسه أمام السؤال: حقيقي أم خاطئ؟ فالإيديولوجيا مركبة من التصورات والقناعات الوهمية وغير المطابقة للواقع أو المقنعة للوجود الفعلي. في مقابل الخصم الذي يعتنق مذهبا مضادا، والذي يمثل عدو الحقيقة.

لذلك يؤلف العدو في الواقع المضمون الجوهري لمعظم الإيديولوجيات، بحكم أن الواقع ميدان للصراع من أجل السيطرة والهيمنة، لاقتناع الإيديولوجي بأنه وحده يمتلك الحقيقة، والمدافع عن حقيقتها المطلقة. لهذا يكون الخطأ مصدرا للحقيقة.

نقد كارل مانهايم:

إن قيمة مؤلف "الإيديولوجيا واليوتوبيا" لكارل مانهايم في جملة الانتقادات الموجهة، وتعدد وتنوع هذه الانتقادات دليل اهتمام من طرف عدد من المفكرين والفلاسفة والعلماء، من حنّه آرنت Hanna Arendt وأعضاء مدرسة فرانكفورت ماكس هوركهايمر Max Horkheimer وهربرت ماركوز Herbert Marcuse وتيودور أدورنوThéodore Adorno.

تدور أغلب الانتقادات الموجهة لكارل مانهايم حول مفهوم سوسيولوجيا المعرفة ومسألة الحقيقة. لقد حاول "مانهايم" التأسيس لدراسة علمية موضوعية، من خلال الانتقال من المفهوم الجزئي الخاص للإيديولوجيا إلى المفهوم الكلي العام، هذا الأخير مهد به لسوسيولوجيا المعرفة. لكنه لم يتمكن من فصل الفرد عن عملية الدراسة، فهو جزء من اللعبة داخل المجتمع، رغم محاولته بناء نظرة متعالية على الواقع بالنسبة للدارس الذي يلاحظ العملية الإيديولوجية. لكن النقد الموجه له في هذه النقطة هو أن سوسيولوجيا المعرفة إذا أرادت أن تصير نظرية علمية يشترط فيها أن تنقي ذاتها للتخلص من كل أثر لوظيفتها كوسيلة في الصراع السياسي. لأن المشكلة تظهر عند محاولة معرفة حقيقة الواقع، من خلال معرفة ناتجة عن فكر مرتبط بموقف ما. ومن جهة ثانية، كيف أنه باستعمال وسيلة غير ملائمة وهي الفكر أو المعرفة المنتسبة للموضوع العارف وحاجاته للحصول على معرفة غير مشوهة حول الواقع. لذلك فالربط بين الإيديولوجيا والسياسة يعقد المسألة وبالتالي التحليل لضرورة إقحام الوعي في ذلك. نلخص هنا جملة من الانتقادات الموجهة لـ "مانهايم" في ما يلي:

عاشت "حنّه آرنت" HANNA ARDENDT في نفس المرحلة التي عاش فيها "مانهايم" لكنها جاءت من دائرة الفينومولوجيا متأثرة بـــ "هوسرل" و"هيـــدغر". وهي تركز نقدها على التساؤل حول استعمال كلمة فكـــر pensée (Thought، thinking) من طرف "مانهايم" بربطها بكلمة معرفة Knowledge. وترى أنه لا في اللغة الإنكليزية ولا الألمانية يمكن الجمع بين الكلمتين، ولا إحداهما مرادفة للثانيـــة. إن التمييز بين الكلمتين بدأ مع "كانط" عندما أرجعهمـــا إلى ملكـــتين عقليـــتين متميزتين، فالتفكير يعود إلى العقل والمعرفة إلى الفهم. تقول "حنا أردنت" في هـــذا المجال: "من هذا المنطلق يظهر نوعان من الاهتمامات مختلفة ومتميزة تماما، فـــالمعنى بالنسبة للمقولة الأولى والمعرفة بالنسبة للمقولة الثانية"[1]. لذلك تكون المعرفة ثمـــرة نشاطات ذهنية مرتبطة بالتعرف بينما المعنى ثمرة الفهم. وترى "آرنت" أنه لا توجد حقيقة الفكر عند "مانهايم" إلا في إطاره التاريخي في قطيعة كلية مع الواقع الحسي. فقط أثر الفكر وحده يعود إلى التاريخ وقابل للبحث. في هجومها على "مانهـــايم" اعتبرته إيديولوجيا ويوتوبيا، بحكم أن النشاط الفكري عنده محكوم عليه بالبقاء في قطيعة مع المجتمع. إن فشل سوسيولوجيا المعرفة لموقفها تجـــاه الفكـــر وحكمهـــا السلبـــي على الحرية في تغيير العالم على خلاف ما ذهب إليه "مانهـــايم" عنـــدما أرجع ذلك إلى الوعي والخيال اليوتوبيين.

ترى "آرنت" أن سوسيولوجيا المعرفة حددت سلما للفكر كانعكاس لوضعية اجتماعية خاصة، وبالتالي تصبح حياة الإنسان غريبة عن الواقع، الذي تجري فيـــه، بنفي كل معنى للفكر وفصله عن الواقع الحسي واختزاله في البعـــد الإيـــديولوجي واليوتوبـــي، وجعل التركيبة الاقتصادية هي الفاعل الأساسي والوحيد في العمليـــة الاجتماعية، وبالتالي يكون الفكر في البنية الفوقية مجرد انعكاسا للواقع. وهنا تصر "حنّه آرنت" إلى أن حرية التفكير والحريـــة الإنســـانية علـــى العمـــوم بالنســـبة للسوسيولوجيا مجرد تظاهرات في حدود الخيال والأسطورة في مجال فهم الإنسانية. فهذا التصور يجعل مسألة المعنى عالقة.

على خلاف "حنّه آرنت" فإن أعضاء مدرسة فرانكفـــورت اســـتفادوا مـــن التراث الماركسي، وأسسوا النظرية النقدية بالاعتماد على ترسانة مـــن المفـــاهيم

---

1 Ardent, Hanna.- La vie de l'esprit, la pensée. Paris. PUF. 1981. p. 29

الماركسية، فهم أقرب إلى "مانهايم" ويدور النقد عندهم في المجال السياسي. ويكون تركيزنا على "هربرت ماركوز" وماكس هوركهايمار وتيودور أدورنو. **هربرت ماركوز: والتأكيد على الطبيعة السياسية لا السوسيولوجية للإيديولوجيا.**

يرى هربرت ماركوز أن الحقيقة تتجاوز الحتمية الاجتماعية، ولا يمكن اختزالها في العلاقات الاجتماعية الموجودة ولا علاقة لها بالحرية.

إن نقد "ماركوز" جذري، وينصب على المفاهيم عند "مانهايم". يقول: "إن مفهوم الإيديولوجيا لا هو سوسيولوجي ولا هو فلسفي بل سياسي"[1].

ماكس هوركهايمر وأدورنو: الامتثالية عند "مانهايم تعيق كل إمكانية للعمل والنشاط. مع "هوركهايمر" انصب النقد على سوسيولوجيا المعرفة. يذهب إلى أنه: "في إطار سوسيولوجيا المعرفة وضع المفهوم الحديث للإيديولوجيا في خدمة أو مهمة متناقضة مع النظريات التي صدرت عنها، فإذا كان ماركس "أراد تحويل الفلسفة إلى علم وضعي براكسيس Praxis، فإن سوسيولوجيا المعرفة تواصل سيرها نحو هدف فلسفي"[2]. هذا الدور المهم لسوسيولوجيا المعرفة هو البحث في تقدير هذا النموذج للعلاقات وكيف يعمل على انخراط طريقة التفكير القديمة وما هو الأثر فيه. لكن "مانهايم" حسب "هوركهايمر" حول الاهتمام بالوظيفة الاجتماعية للإيديولوجيا نحو اعتبارات سجالية. لهذا يشبه "مانهايم" بالفيلسوف اللامسؤول والمصاب بالعمى. من جهة **"تيودور أدورنو"** فإن سوسيولوجيا المعرفة كما تصورها "مانهايم" تذيب القدرة على النقد.

إن نجاح سوسيولوجيا المعرفة التي يدافع عنها "مانهايم" خاصة في ألمانيا هو نتيجة لريبيتها اللاهجومية، بحكم أنها تعيد النظر في كل شيء دون أن تهاجم شيئا. إن "ت. أدورنو" في مؤلفه "سوسيولوجيا المعرفة، صورة الوعي" سنة 1937 أي بعد سنوات قليلة من صدور كتاب "كارل مانهايم" سنة 1929 "الإيديولوجيا واليوتوبيا"، يركز في نقده على الهوية المقترحة بين الكائن الاجتماعي والكائن الفردي من طرف سوسيولوجيا المعرفة، وتقزيم الجدل إلى عملية تصنيف وترتيب

---

1 Marcuse, Herbert.- La philosophie et la théorie critique, Paris, Edition de minuit.. 1970. p. 154

2 Horkheimer, Max.- Théorie critique, essais, Paris, Payot.2009 p. 48

والمبالغة في تقدير الإيديولوجيا. وفي الأخير فإن سوسيولوجيا المعرفة تعلم المفكرين كيف ينسون ذواقم. أدت سوسيولوجيا المعرفة عند "مانهايم" إلى ذوبان الفلسفة في نوع من الريبية الاجتماعية. والقضاء على الوظيفة الحقيقية للنقـــد الفلســـفي. إن الشك الجذري لسوسيولوجيا المعرفة لم يفد إلا في رفع قيمة الأهـــداف المحافظـــة. تنظر مدرسة فرانكفورت من خلال النظرية النقدية نظرة إيجابية للفرد على خلاف "مانهايم". لذلك فمفاهيم النظرية النقدية لا يمكن توظيفها وفهمها إلا إذا وظـــف الفرد الواعي جهدا وعملا وإرادة. يقول "ماكس هوركهايمر" في هذا: "في الوقت الذي نحجب فيه النظر أكثر في اعتبار واتباع أوامر المقولات الأكثر حيادية، بمعـــني ضرورية للحياة العملية في صور آنية معطاة نلاحظ بروز مقاومـــة عنـــد أغلبيـــة المحكومين ونصطدم بخوف لاشعوري يظهره الفكر النظري كعبث وفـــائض عـــن المجهود المقدم ليتوافق مع الواقع، وعند المستفيدين من النظام يتطور شك عام تجـــاه كل استقلالية فكرية"[1].

في نهاية المطاف، فإن "حنّه آرنت "وأعضاء مدرســـة فرانكفـــورت، رغـــم الاختلافات وما يفرق بينهم، هناك تلاق بين الطرفين في نقـــد مشـــترك موجـــه" لكارل مانهايم". وعليه تشير "حنا أردنت" أنه عند مانهايم رفض لمفهـــوم الحقيقـــة والسياسة. ومن جهة ثانية إعادة النظر في إمكانية تغيير العـــالم. ومـــع "هربـــت ماركوز" الذي يؤكد على طبيعة السياسة وليس على السيسيولوجيا والإيديولوجيا والتماثلية التي تعرقل كل إمكانية للعمل، "من وجهة نظر الاهتمام بالفكر والفلسفة اللذين يتواجدان في سجل واحد. أن "حنا أردنت" من جهة ومدرسة فرانكفورت من جهة ثانية يلتقيان جزئيا: رفض الفكر عند "حنا أردنت" اعتبرته فوريا. وإبعاد الفلسفة ناتج عن تنكر عند مدرسة فرانكفورت"[2].

---

1 Horkheimer, Max.- Théorie Traditionnelle et Théorie critiquc, Paris, Gallimard1996. p. 69

2 KUPIEC, ANNE.- Karl Mannheim, Idéologie, utopie, et connaisse, Paris, Editions du Félin, 2006 p. 115

نيقولا برديائيف

(1948-1874)

الوجودية عند نيقولا برديائيف

(1948-1874)

د. نبيل رشاد سعيد

العراق

حياة بردیائیف – أسرته:

ولد نيقولا ألكسندر وفتش في 19 آذار سنة 1874 في قرية أبو شوفو Aubochovo في ولاية كييف Kiev، وهي عاصمة "أوكرانيا"[1].

كان الصبي نيقولا يخطو خطواته الأولى إلى جانب مربيته "أنا إيفانوفا كاتامنكوف" التي كانت من أكثر الأشخاص تأثيراً عليه أثناء طفولته ونيانيا Nyanya أي مربية بالروسية- قد أشرفت على تربية والد بردیائیف وأخيه "سرجي" أيضاً. كانت هذه المربية مؤمنة إيماناً كبيراً، وتتمتع بعطف ورقة غير مألوفين، وتملك إحساساً بالكرامة جعلها عضواً في الأسرة يسهم في كل نشاطها الإجتماعي وقد شملته بعطفها حتى سن الرابعة عشر إذ ماتت بعد أن طعنت في السن[2].

انتقلت الأسرة إلى كييف Kiev، إذ بدأ يتلقن بردیائییف دروسه الأولى في الأكاديمية العسكرية. لكنه لم يكن يحب الجيش، بل كان يشمئز من كل ما يمت إلى الحرب بصلة، وينفر من القوة. وكثيراً ما كان يجنح إلى العزلة والإنفراد، لا استكباراً بل نفوراً من مبتذل الحديث، يقول بردیائیف عن هذه المرحلة من حياته:

---

1 اوكرانيا: جمهورية بشرق اوربا تشمل أيضاً "روسيا الصغرى" كانت أيام الإتحاد السوفياتي جمهورية سوفياتية اشتراكية ولا بد من الاشارة إلى أن صقالبة الشرق وهم الروس يسمون "الروس الكبار" والاوكرانيون يسمون "الروس الصغار" والبيلوروسييون يسمون "بالروس البيض". وإن بردیائیف من "أوكرانيا أو الروس الصغار" لهذا السبب- فيما نعتقد – يقول دائما بأنه روسي ويفتخر بروسيته.

2 Lowrie, Donald. A Rebellious prophet: A life of Nicolai, Berdyaev, Harper and brother, New York, 1960. p. 20.

كنت أحيا أثناء طفولتي في ذلك العالم الخاص دون أن أختلط بالعالم الذي يحيط بي، إذ لم يكن يبدو أن هذا العالم الأخير ملكاً لي.. وكنت صعب التكيف مع المجتمع، مشمئزاً من احتلال أي مكانة فيه[1].

غير أن افتراق برديائيف عن الطلبة، وعن جو الأكاديمية العسكرية كله، كان يضرب بجذوره إلى أعمق من ذلك بقوله: كنت منذ طفولتي أشعر شعوراً قوياً بالرسالة، و لم أتساءل مطلقاً عما ينبغي أن أختاره، وعن الطريق الذي يجب أن أسلكه، إذ كنت على ثقة في زمن الطفولة، أن رسالتي هي الفلسفة.. ولا يعني ذلك أن أتخصص في موضوع محدد هو الفلسفة، فأصبح أستاذاً، واضع الأبحاث.. إنني لم أتطلع أبدً إلى مهنة على العموم، و لم أكن أميل أبداً إلى الحياة الأكاديمية[2].

غادر الفتى المدرسة العسكرية بعد أن حصل على البكلوريا ودخل الجامعة، إذ أحب الفلسفة، و لم يقترح عليه أحد أن يدرس الفلسفة، بل جاءه هذا الباعث من صميم نفسه. فكان دارساً طيلة حياته، وكان من سروره العظيم اقتناء الكتب دائماً.

وفي سنة 1894 وهو طالب في الجامعة تحول إلى الماركسية، وتأثر بتعاليمها ومنهجها في البحث والنظر، وخلال السنوات الأربع التالية اعتقلته الحكومة القيصرية مرتين، كانت المرة الثانية سنة 1898 إذ نفي إلى "فولوجدا" Vologda مدة سنتين، ولما عاد من منفاه عاش حياة بطرسبرج الفكرية، وبهذا الصدد يقول برديائيف: "قد أثبتت أعوام "بطرسبرج"، على الرغم من امتلائها بالإنطباعات الجديدة، إنها لم تكن بالنسبة لي، أعواماً مثمرة كل الأثمار، إذ لم استطع أن أكتشف بعد او أن أحدد في وضوح الدافع السائد في حياتي وفكري، غير أن أفقي العقلي إتسع إتساعاً ملحوظاً، وبدت لي رؤية عن أشياء جديدة، وأثريت بتجارب عاطفة جديدة، وقد كتبت كثيراً، ولكنني لم أنجح في إنتاج شيء بذي قيمة باقية"[3]. وبعد هذه المرحلة أخذ يتحول شيئاً فشيئاً عن الماركسية ولا ريب فإن النفي أفاده تأملاً ونضجاً.

---

1 Ibid, p. 30.

2 Ibid, p. 47.

3 Ibid, p. 162

وفي سنة 1903 تعرف برديائيف، في منــزل صديقه بولفاكوف بـــالاختين "ليديا" و"جينيا" تروشيف، وهما من الطبقة العليا، فتزوج ليديا الشاعرة الأديبة التي تدين بالروحانية كزوجها. وعندما حدثت ثورة سنة 1917كان برديائيف عضــواً لمدة قصيرة في مجلس الجمهورية، وفي سنة 1920 سجنته السلطات بتهمة الإتصـــال بالفوضويين، وحين ظهرت براءته أسندت إليه جامعة موســكو مهمــة تــدريس الفلسفة، فكان رسول الحرية، وصدرت له مجموعة مقالات عنوانها: (مصير روسيا) وقد بين فيها مساوىء إتكال الشعب الروسي على الحكومة، إذ لا حياة لروسيا إلا أن تولد من جديد ولادة روحية. وكان طبيعياً أن تقوده الحرية الروحية إلى المنفى، مع عدد من رجال الفكر والأدب الروسي.

غادرت جماعة المنفيين روسيا عام 1922، وكان عددهم خمســة وعشــرين حملتهم إحدى السفن إلى ألمانيا. وكانت أول تجربة بغيضة واجهت برديــائيف في ألمانيا إصطدامه بالمهاجرين الروس، فكانت الغالبية العظمى منهم تلقــي المنفــيين بالشك والعداء، وعلى أية حال، فقد استفاد برديائيف من إقامتــه في بــرلين، إذ كرس وقته للدراسة والكتابة.

قضى برديائيف سنتين في ألمانيا، وفي برلين كتب مقالة: "العصور الوســيطة الجديدة"[1]، الذي حاول فيها تفسير بعض الإتجاهات والأحداث السائدة. في تلــك الفترة أخذت بوادر الحركة النازية تلوح في الأفق فقرر الرحيل، إذ ترك برلين عام 1924 قاصداً فرنسا إذ قضى قرابة ربع قرن في كلامار Clamar وهــي احــدى ضواحي باريس. وهناك ذاعت شهرته، ونقلت مؤلفاته إلى لغات عدة، وتناولهـــا الباحثون بالعناية والإهتمام. والواقع أن مرحلة وجوده في فرنســا مــن أخصــب مراحل حياته التي حمل خلال إلى أوروبا لوناً جديداً مــن الــتفكير في مؤلفاتــه العديدة، فتكلم عن "الآم الوجود الإنساني" وعن الحرية التي أذاب قلبه من أجلها، وعبر عن فلسفة تقوم على تجربته الروحية بعاطفة النبــي المتمرد[2].

---

1 لقد ترجم هذا المقال إلى أربع عشر لغة، وأثار مناقشات طويلة في كثير مــن الأوســاط الثقافية، في حين أن برديائيف نفسه لم يعلق عليه أهمية كبيرة كهذه الأهمية التي أفردها له الأجانب من غير الروس.

2 Berdyaev, Nicolai: Dream and reality, Translated from the Russian by Katherine Lampert collier, New York, 1962, p. 252

وتقابل برديائيف مع "جبريل مارسيل" الفيلسوف والكاتب المسرحي، الذي كان في ذلك الحين الممثل البارز الوحيد للوجودية في فرنسا. وكان لقاؤه الأول مع "مارسيل" في الجمعية المشتركة"[1]، إذ انضم إليها بعد أن أخذ يتحول نحو الكاثوليكية. وبعدها أتيحت له الفرصة للإتصال به مرة أخرى عن طريق الجماعة المرتبطة بمجلة "الروح" ذات النزعة الشخصانية، التي كان "عمانوئيل مونييه" منشئها ورئيس تحريرها.

إن الإجتماعات التي تعقد في الجمعية المشتركة هي المكان الوحيد في فرنسا الذي تدرس فيه الفلسفة الوجودية ومشكلات "الظاهرتية" دراسة جدية في ذلك الوقت، وكانت أسماء "هوسرل" و"شيلر" و"هيدجر" و"يسبرز" تتردد دائماً[2]. وفي 1947 منحته جامعة كمبردج درجة الدكتوراه في اللاهوت، وكان بردیائيف قد صدم لأختياره لهذا الشرف، لأنه فيما يعتقد إنه يفتقر إلى جميع الفضائل التي تؤهل المرء للامتيازات الأكاديمية، كما أنه يفتقر فضلاً عن ذلك إلى الفضائل اللاهوتية كافة التي تؤهله لحمل درجة في اللاهوت. إنه لم ير نفسه لاهوتياً، بل فيلسوفاً وجودياً مؤمناً[3]. وفي يوم 24 مارس من عام 1948 م، وبينما كان بردیائيف يصحح في كتابه "مملكة الروح ومملكة القيصر"، وبعد أن استراح قليلاً ليدخن، ويواصل العمل في كتاب آخر. وما أن جلس على الكرسي حتى توقف قلبه إلى الأبد[4].

أسرته:

كان والد بردیائيف ضابطاً بسلاح فرسان الحرس القيصري في (كييف). وقد انضم إلى الجيش أثناء الحرب التركية، ولكنه تقاعد في سن مبكرة، وذهب ليعيش في ضيعته على ضفاف الدنيبر، واعطى لقب "مارشال" من طبقة النبلاء.

وكان من طبقة الأعيان وله صلات عديدة بطبقة النبلاء، ومن هذه الصلات ماكان يمثل قرابة الدم، ومنها ما كان نتيجة لخدمته في الحرس، ولهذا فقد انحدر

---

1 وهي جمعية قام بردیائيف بتنظيمها في باريس، وكان يهدف منها الجمع بين طوائف الكنيسة المسيحية المنقسمة.

2 Ibid, p. 266

3 Ibid, p. 312.

4 Vallon, Michel, Alexander: An apostle of freedom, life and teachings of Nicolas Berdyaev, philosophical library, New York, 1960, p. 145-146.

برديائيف من ناحية الأب – من أسرة عسكرية، وكان أجداده جميعاً "جنـــرالات" وفرساناً"، قد بدأوا جميعاً حياتهم العسكرية بالخدمة في الحرس[1].

ويذكر برديائيف أنه لن ينسى "المناقشة الحادة التي دارت بينه وبين والده حين شرع الأب خلالها بالبكاء. وهذه الحادثة حركت برديائيف بعمق وكانـــت ذات دلالة عظيمة بالنسبة إليه، إذ تغيرت أشياء كثيرة في نفسه، وكان يحملها معه بـــين طيات أفكاره مع الإعتراف بالجميل"[2].

أما أمه فكانت نصف فرنسية بالمولد، وفرنسية أكثر منها روســـية بالقلـــب، إذ تلقت تعليماً فرنسياً، وعاشت صباها المبكر في باريس، وكانت تكتب بالفرنسية، و لم تتعلم الكتابة بلغة روسية سليمة أبداً، وعلى الرغم من أنها أرثوذكسية إلا أنها كانـــت تدين بالكاثوليكية وكانت تصلي دائما من كتاب أمها للصلاة الكاثوليكية المكتـــوب بالفرنسية، وكثيراً ما كان يداعبها برديائيف قائلا أنها لم تكن على وفاق مع الله.

وكانت تعاني طيلة أربعة عشر عاماً من مرض خطير في الكبـــد، وتصـــاب بنوبات أثناء الليل، برديائيف يسمع صرخات عذابها، ويعتقد أنها ستموت في كل نوبة من هذه النوبات التي تصيبها. إن مثل هذه التجارب تركت أثاراً عميقـــة في نفسه. و لم تكن الوحيدة التي تعاني من آلام المرض، بل إن والده هو الآخر كـــان يعاني من امراض عدة، وحتى برديائيف نفسه كان كذلك. وعلى العموم فإن جميع أفراد الأسرة يعانون من أمراض مختلفة ولا سيما الأمراض العصـــبية، وقـــد ورث برديائيف تلك العصبية التي كانت تعبر عن نفسها في حركات تشنجية – وكـــان اخوه عصابياً أيضاً بشكل واضح[3].

يصف برديائيف علاقته بأمه أنها كانت عسيرة، بسبب صفتها الفرنسية، التي لم تنسجم معه، ولأن أمه كانت "دنيوية" أكثر من أبيه. وفي الأساس لم يعلق أهمية على مبدأ "الأمومة".

وكانت أمه جميلة جمالاً فائقاً – كما يصفها هو – لكنه لم يستطع مطلقاً أن يكتشف في نفسه شيئاً يقترب من "عقدة أوديب" التي خلق منها "فرويد" أسطورة عالمية. وكان يعتقد أن رابطة الدم تستبعد بالضرورة أية رغبة تجاه الأم.

1 Berdyaev, Nicolai: Dream and reality, p. 16.

2 Ibid, p. 30

3 Ibid, p. 26. 15. Ibid, p. 16

أما أخوه "سرجي" (الذي يكبره بخمسة عشرة عاماً) فقد كـــان كبقيـــة آل برديائيف عصبياً جداً، وعلاقته سيئة مع والديه، وقد ابتعد عن أهله تمامـــاً بعـــد زواجه في الوقت الذي كان يعيش نيقولا في كنف العائلة المكونة من والده وأمـــه، ولقد وصف حالة أخيه بأنها شهادة على الحقيقة التي أكدتها أمـــه بـــأن كـــل آل برديائيف كانوا شواذ - أي أناس مرضى من الناحية العصبية.

وكان هذا الأخ مبذراً أمواله بدون جدوى - ولهذا يعاني دائماً من الحاجة إلى المال. وكان كثير من الناس يعدّونه شاذاً تماماً الشذوذ، لأنه يظهر لعدة أيام دون أن يحلق ذقنه أو يغتسل، مرتدياً ملابس المشردين الممزقة، ثم يعود إلى حالته الطبيعيـــة مرة أخرى أنيقاً نظيفاً. فكان عصبياً، شقياً غاية الشقاء عاجزاً عن ممارسة مواهبـــه في الحياة. وعلى الرغم من حالته هذه فقد كانت له قدرات في الرياضيات واللغات والشعر، إذ كان ينظم الشعر وينشر بعضه في الصـــحف، ولكنـــه كـــان يكـــره الفلسفة[1].

وكان لقرينة برديائيف "ليديا" التي تزوجها عام 1904 أثراً كبيراً على حياته، فهو يحترمها احتراماً فائقاً. ويذكر أن من أشق الالام التي عاناها في حياته هو يـــوم وفاتها.

وقد وهبت ليديا خيالاً شاعرياً وقّاداً، إذ تمتلك مواهب شعرية لا شك فيهـــا إذ نظمت عدداً من القصائد، نشرت منها شيئاً قليلاً، غير أنها كانت تخلو مـــن أي مطامح أدبية[2].

وأصيبت ليديا بشلل في فمها وساءت صحتها جداً وقضت نحبـــها في نهايـــة ديسمبر عام 1945، ويصفها برديائيف بانها تحملت آلام هذا المرض بصبر عجيـــب وأنها لم ترهب الموت وهي على أعتابه بصورة عجيبة. فقد احتفظت بصفاء ذهنها ووعيها حتى النهاية، وكان كل ما كتبته يعكس رؤيتها الروحية الثابتة، ولا ســـيما انها لاتستطيع النطق بسبب مرضها.

إن حادثة موت ليديا علمت برديائيف التناهي الفاجع للوجـــود الإنســـاني بصورة أعمق. ومن هنا كان للموت مغزى عنده فهو سارق يغتصب كل ما هـــو

Lowrie, Donald. A Rebellious prophet: A life of Nicolai, Berdyaev, p. 19. 1

Berdyaev, Nicolai: Dream and reality, p. 14. 2

عزيز، وهو انتصار للحب والتضحية بالذات. صحيح أن الإنسان يفزع من الموت، إلا ان الموت ينطوي على سر فريد هو الحب النابع من الحياة الأبدية. ولا بد من أن يفقد الإنسان الحياة لكي يظفر بالحياة الأبدية.

ولهذا عندما أخبرت "ليديا" برديائيف عشية موتها أنها ستظل دائماً معه، كان يعلم أن ما تقوله صدق، فالإتصال الروحي يستمر بعد الموت. والموت حادثة في الزمان، حادثة تضعه وجهاً لوجه أمام الأبدية إذ ينتصر الحب على الغربة والإنفصال[1]

وهكذا فإن عائلة بردياييف عموماً لم تتمتع بالهدوء أو جو المرح، مؤكداً ذلك بقوله: كان يشيع في عائلتنا شعور بالهم وسوء التكيف مع الحياة، وكان الانسجام الحقيقي مفقوداً، وبالتالي كانت الإحساسات والمشاعر سهلة الاثارة.

إن حياة بردياييف العائلية وتجاربه الحياتية قد تركتا أثراً في عقله الباطن، الأمر الذي قاده إلى البحث عن معنى الحياة، فتصور أن العذاب وكل ما يعانيه الإنسان في هذا العالم المادي يشير إلى ان الإنسان لم يخلق لهذا العالم. وهكذا كان في ثورة باطنية دائمة البحث عن معنى الحياة والذي وجده في العلو عليها والإرتحال عنها إلى الأبدية.

ومن هنا رأى بردياييف أن هناك دافعين أوليين في حياة الإنسان الباطنية: البحث عن المعنى والبحث عن الأبدي. والبحث عن معنى الحياة كفيل بأن يجعل الحياة ذات دلالة. هذا الذي جعل بردياييف يشعر دائماً بالحنين إلى ما هو ابدي طوال حياته، بقوله: "لقد رددت طيلة حياتي كلمات زرادشت الخالدة: "أيتها الأبدية.. انني أعشقك". ومن المحال أن يعشق المرء شيئاً غير الأبدية، وكل حب هو حب لما هو أبدي - ولو لم تكن الأبدية موجودة، لما وجد شيء. وكان بردياييف يشعر شعوراً قوياً بأن العالم لا يمكن أن يكون متكيفاً بذاته، وأن ثمة معنى غامضاً متعالياً مازال مختفياً في الاعماق أبعد غوراً من ذلك. وهذا المعنى هو الله[2].

هذا يمثل ثورة باطنية حقيقية غيرت نظرته كلها.. وهو يرى أن هذا الإنقلاب الوحيد في حياته.. كان انقلاباً للبحث عن الحق، وهو بحث يقتضى الإيمان بوجود

---

1 Ibid, p. 310.

2 Ibid, p. 83.

الحق.. بحث عن الحق والمعنى يصطرع مع الواقع الخالي من المعنى ولكن هذا التغير لا يعني أنه انتقل إلى مذهب ديني - كان قبل كل شيء عودة إلى التوجه نحو الروح والروحية[1].

الوجودية عند برديائيف:

يقول برديائيف: "أنا وجودي لأنني أومن بأولوية الذات او" الروح "على الموضوع او "المادة".. وأنا وجودي فضلاً عن ذلك لأنني ارى حياة الإنسان والعالم تمزقها المتناقضات التي يجب أن تواجه وتبقى في توترها، والتي لا يستطيع أي مذهب عقلي ذي كلية مغلقة كاملة، ولا أي نـزعة باطنة أو متفائلة ان يحلها. وقد وددت دائماً ألا تكون فلسفة "عن" شيء ما أو شخص ما بل أن تكون هذا الشيء نفسه، وهذا الشخص عينه، أو "عن" شيء ما أو بعبارة أخرى أن تكون كشفاً عن الطبيعة الأصلية وطبيعة الذات نفسها"[2].

يرى برديائيف أن الوجودية ليست ظاهرة جديدة، ونستطيع أن نميز موضوعها الحي في تاريخ الفكر بأسره، إذ أن الإلحاح على الذات في مقابل الموضوع، والإرادة في مقابل العقل، والعيني الفردي في مقابل العام الكلي، والتقابل بين المعرفة الحدسية والمعرفة التصورية، بين الوجود والماهية.. كل هذا كان مفهوماً لدى بعض مفكري العصر الوسيط والفكر اليوناني[3].

وإذا كان كيركجورد أبا الوجودية قد تأثر به من جاء بعده من الفلاسفة الوجوديين، فإن برديائيف كان وجودياً حتى قبل أن يعرف كتابات كيركجورد أصلاً: "وقد كنت وجودياً حتى قبل أن أعرف كتابات كيركجورد" وهوجمت لهذا السبب قبل انتشار الوجودية"[4].

والواقع لم يكن لكيركجورد تأثير خاص على تفكير برديائيف، وإنما كان ينظر إلى الفلسفة على أنها وظيفة من وظائف الحياة، او نوع من الرمز على التجربة الروحية. وتنعكس توترات الحياة وتناقضاتها جميعاً - ينبغي أن تنعكس - على

---

1 Ibid, p. 84

2 Berdyaev, Nicolai: Dream and reality, p. 97.

3 Ibid, p. 106

4 Ibid, p. 106.

فلسفة المرء ولا ينبغي عليه أن يحاول تأليفها في سبيل التركيبات الفلسفية المرتبة، وليس من الممكن أن تفترق الفلسفة عن مجموع تجربة الإنسان الروحية، أو عن مجاهاته واستبصاراته، ونشواته، وإيمانه الديني[1]. وصل برديائيف إلى موقف أرغمه على رفض "الأنطولوجيا" أو "علم الوجود" رفضاً قاطعاً. والحق أنه اعتقد أن هذا العلم فلسفة جالبة للكوارث ولا تعالج شيئاً على الإطلاق إلا بعض تلفيقات الذهن الإنساني، وهو إذن خرج على تقليد عتيق مبجل يرجع إلى "بارمنيدس" و"أفلاطون" و"أرسطو" و"توما الإكويني" ويستمر في كثير من تيارات الفلسفة المعاصرة. ويجب على الفلسفة الوجودية أن تكون مضادة لعلم الوجود بصورة اساسية، وما تلك حال الغالبية العظمى من الوجوديين المحدثين، وخاصة هيدجر الذي يذهب إلى الإدعاء بأنه شيد علماً جديداً للوجود. ورفض برديائيف لعلم الوجود صادر عن اعترافه بأولوية الحرية على الوجود، لأن الإنسان بالنسبة للوجود ليس حراً على الإطلاق، وهذا معناه في الوقت نفسه أولوية الروح، لأن الإنسان - من حيث الروح - حر، وتتألف حرية الروح في أن الإنسان لا يتحدد بشيء آخر إلا نفسه، ما دام الروح هو أن يتحدد الإنسان من الداخل، وأن يكون نفسه.. والوجود هو الحرية، أما أولوية الوجود على الحرية فتفضي من ناحية أخرى إلى حتمية وإنكار الحرية. وإذا كانت الحرية موجودة، فلا يمكن أن تتحدد بشيء آخر غير نفسها، ونحن نعلم أن التصور الوحيد للحرية الذي وجده برديائيف مرضياً هو تصور "يعقوب بوهمة"[2]. وفيلسوفنا يرى بإستحالة الإنطولوجيا لأنها دائماً معرفة تقوم على الإحالة الموضوعية للوجود. وفي الذاتية وحدها قد يتسنى للإنسان أن يعرف الوجود، وليس في الموضوعية.

الإنسان بوصفه ذاتاً عارفة:

استمر الفكر الفلسفي منذ عهد اليونان الأوائل إلى اعتبار معرفة الذات هو الطريق إلى معرفة الحقيقة "إعرف نفسك" ولكن هل كانت معرفة الذات هذه معرفة بالذات الإنسانية العينية الفريدة، او كانت معرفة عن الإنسان بصفة عامة؟

1 Ibid, p. 107.
2 Ibid, p. 102-103.

يرى برديائيف أن المعرفة الذاتية عند اليونانيين كانت تتمثل في معرفة الماهية وليس معرفة الإنسان العيني الموجود. وكانوا ينظرون إلى الذات العارفة "بوصفها عقلاً كلياً" وموضوع معرفتها هو الإنسان عامة وليس الإنسان الفرد. ولا يتفق برديائيف مع تلك الأفكار، وإنما يتجاوزها لأنه يؤكد على شخصية الإنسان الفريدة. لذلك نجده يقول بهذا الصدد: "ولكي نرى كيف تنشأ المعرفة الحقيقية بالذات.. ينبغي أن نترك وراءنا الفكر اليوناني والفلسفة التالية المسيحية، ونلتفت الى الإستثناءات: إلى "اعترافات" أوغسطين، وإلى باسكال وديستويفسكي وكيركجورد، وإلى هؤلاء الذين آثروا في إصرار وتحد - الذات على الموضوع بتحديداته الساحقة الصارمة[1]. وعلى هذا فإنه يؤكد على أن الذات العارفة تتمثل في الإعترافات واليوميات والتراجم الذاتية والمذكرات. وعلى عكس الذاتيين يقف كل من هيجل ولوثر لينسبا المعرفة إلى مصادر خارجية.

يوضح برديائيف مسألة الذات العارفة بمثال حول العلاقة بين هيجل ولوثر. يعتقد أن كليهما يبدوان لأول وهلة متناقضين، إلا أنهما يلتقيان في النهاية في فكرة واحدة فهيجل مجد العقل، أما لوثر فإنه أنكر العقل. ولقد ترك كل شيء للعناية الإلهية والتدخل الإلهي لأنه يرى أن الطبيعة الإنسانية خاطئة وملوثة، ولم يترك شيئاً للفعل الإنساني والحرية الإنسانية. إذن فموقف لوثر موقف واحدي دون الجانب الإنساني أو ذات الإنسان. أما مثالية هيجل فإنها في الحقيقة استمرت على الجانب الواحدي إذ أضفت طابعاً دنيوياً على العناية الإلهية التي يؤمن بها لوثر. فكان العقل الكلي (المطلق) عند هيجل منبعاً لكل معرفة. والذات العارفة هنا هي الله نفسه، وهي روحه وعقله، وليست هي ذات الإنسان[2]. هكذا وجدنا الإثنين يلتقيان في أن الذات العارفة ليست هي الإنسان بل شيء خارج عنه.

بذلك رفض برديائيف المصدر الموضوعي في المعرفة كما رأينا في المقارنة بين هيجل ولوثر في قوله أن "الإنسان يعجز عن فهم الحياة فهماً موضوعياً، لأن الموضوع لا يمكن أن يكون له معنى إلا بما يضفيه على الذات الروحية، وكل معنى

---

1 Ibid, p. 292.

2 Berdyaev, Nicolai: (solitude and society). Translated by George Reavey Geoffrey bles, London, 1947, p. 39.

لا يكشف إلا داخل الأنا.. داخل الإنسان ولا يقاس إلا بمقياس الأنا. ولكن عندما يتخذ المعنى صورة موضوعية من الصور، وعندما يصبح من المعطيات الخارجية التي يضعها العالم الطبيعي، فإن طابعه تسوده حينئذ النـــزعة الاجتماعية، ويصبح رمزاً إلى عبودية الإنسان الروحية"[1]. ويقول: "... والذات هي الإنسان حينما ننظر إليه في مستوى أعلى من الطبيعة مستقلاً عن تضاده مع الوجود الموضوعي، وهي أيضاً شخصية.. كائن حي قائم في قلب الوجود. والحقية الكامنة في الذات الموجودة لا في تقابل الذات المجردة مع الموضوع وليس للعالم الموضوعي معيار الحقيقة أو مصدر لها"[2].

العناصر الأساسية في الوجود الإنساني:

اولا: الحرية واقعاً أولياً في الوجود الإنساني:

لقد درج الفكر الفلسفي التقليدي زمناً طويلاً منذ أفلاطون حتى هيجل، على الإعتقاد بأولوية الماهية على الوجود، لذلك فالفلسفة التي تقول بهذا تسمى "فلسفة ماهوية" أما الفلسفة التي تقول بأولوية الوجود على الماهية، فهي علــى العكــس تسمى "فلسفة وجودية". وفي هذا يظهر الفرق بين الفلسفة الوجودية والفلســفة التقليدية. والواقع أن الوجودية تعترض على أسبقية الماهية علــى الوجــود بأســم الحرية.. لأنها أي الوجودية تريد للإنسان أن يحدد ماهيته بحرية مطلقة.

أما بردیائيف فإنه يحدد المسألة على أساس العلاقة بين "الحريــة والوجــود". ويرى أن الإختلاف يظهر من خلال العلاقة بين الحرية والوجود، فيقول بأســبقية الحرية على الوجود، بينما نجد الأنطولوجيا المتطرفة ترى أن الحرية ثانوية بالنســبة للوجود المقيد.

ويسأل بردیائيف: هل الوجود أسبق من الحرية أو الحرية أسبق من الوجــود؟ أو هل الحرية أكثر أولوية وأسبق من الوجود؟ فيجيب أن: "الحرية هــي المصــدر الأول للوجود وشرطه، ولقد وضعت "الحرية" بدلاً مــن "الوجــود" في أســاس فلسفي.. ولا أعتقد أن فيلسوفاً آخر قد فعل هذا بالطريقــه نفســها الأساســية

1 Ibid, p. 44
2 Ibid, p. 45

المفصلة". لهذا يرى أن الفلسفات التي ترى أسبقية الوجود على الحرية تعد غير ملائمة إلا لظاهرة العالم فقط، وهذا هو السبب الذي يجعل كل الأنطولوجيات غير مقنعة، لذلك فإن الفلسفة الوجودية لا يمكن أن تكون أنطولوجية.

والحقيقة أن الحرية أكثر صدقاً وأصالة من الوجود، ولأن الوجود ثانوي هو نتاج الإحالة الموضوعية. وهو وليد الفكر المجرد. والحرية هي أكثر أولوية من الوجود لأنها ليست مقيدة بوجودنا، وليست محددة ولا أساس لها. وفي حال العقلنة أي الإحالة الموضوعية فإن الحرية تختفي.

إن الذي يؤدي إلى تعقيد مشكلة الحرية هو التناقض في العالم الطبيعي وما ينطوي عليه من صراع وانقسام. ومهما يكن فإن مجال الحرية والوجودية متميز عن مجال الطبيعة المتموضعة والمقيدة. يقرر برديائيف أن "كانط" أدرك - الإختلاف بين مملكة الحرية ومملكة الطبيعة. فمملكة الحرية تتطلب النعمة الإلهية التي هي الحقيقة الأسمى، من حيث أن أفعال الله في الحرية ومن خلال الحرية، وعندما يكون الإنسان حراً تماماً عندئذ يكون في النعمة الإلهية. إذن بدون النعمة الإلهية ليس هناك حرية للإنسان بل هناك عبودية.

إن اعتناق برديائيف لمبدأ أولوية الحرية على الوجود يعني قبوله للتعارض الأساس بين الحرية والضرورة، وبين الروح والطبيعة، وبين الذات والموضوع، وبين الشخصية والمجتمع، وبين الفردي والعام، وهذا يؤذن بفلسفة فاجعة (تراجيدية)، وإن تأكيد أولوية الوجود على الحرية معناه إلغاء المأساة، وعلى العكس من ذلك، فإن تأكيد أولوية الحرية على الوجود يعني الإعتراف بها، والمأساة تصدر عن الصراع الأبدي بين "الأنا" و"الموضوع" وتنبع الماساة أيضاً من محاولة بلوغ الوجود بصورة موضوعية.

كرس برديائيف شطراً كبيراً من فكره الفلسفي لمشكلة الحرية، لأنها تتطلب كل هذا العناء، لأهميتها وخطورتها من ناحية، ولأنه اعتقد أن أكثر الناس لا يرغبون فيها، ولا يجدون في البحث عنها من ناحية اخرى. فالحرية مصدر كثير من سوء الفهم، كما إنها تختلف في مفاهيمها لتدخل في معان متناقضة، فليست الحرية - في تصور برديائيف - استاتيكية، ولكنها تنكشف في مصير الإنسان على صورة صراع وتوتر، ويتحكم فيها منطق جدلي، ومن الممكن أن تنقلب الحرية إلى الضد، لتعني العبودية.

ويتميز برديائيف في فكرة الحرية بمسألتين، أولاً: إنه جعل الحرية أسبق من الوجود، أنها المصدر له، بل وشرطه الأساس. ثانياً: إن الحرية عنده تفترض مسبقاً وجود مبدأ غير مرتبط بالعالم المادي ولا يتقرر بواسطته، ولهذا فإن حرية الانسان ليست من الطبيعة، ولا من العقل، ولا من المجتمع، بل من الروح، ولكن الأنسان في الوقت نفسه ليس روحاً فحسب، إنما ظاهرة مادية في هذا العالم ولذلك فالإنسان في العالم يمكنه أن ينال حرية نسبية وليست مطلقة، وهي تتطلب صراعاً ومقاومة للضرورة أو الإستعباد.

رأي برديائيف أن الإنسان يحيا في العبودية ولا يعي غالباً أنه عبد، بل هو في بعض الأحيان يرغب في العبودية، ومن الخطأ الإعتقاد أن الإنسان العادي يحب الحرية، إلا إذا وصل إلى مستوى من الشعور الراقي. والتاريخ يشير إلى رقيق الأرض الذي انتزع في النهاية حريته فوجد نفسه ضائعاً في خضم عالم تغلب عليه الغربة. وكان القن ينتمي إلى شخص ما، ولديه الشعور بالإرتباط بالعالم وبالآخرين وإن كان غير حر. وبهذا أصبحت الحرية ظرفاً سلبياً يحاول الهروب منه.

ولهذا السبب فإن الحرية ليست سهلة المنال، بل هي أصعب ما يتمناه الإنسان لأنه من السهل عليه البقاء في العبودية. ولكن طلب الحرية والتوق إليها يشيران إلى رقي الإنسان وشعوره بأنها الأساس في تكوين وجوده. وعندما يكون الأمر كذلك يصبح الموقف الأساس للإنسان إنهاء عبوديته.

والواقع أن برديائيف عندما يناقش الحرية لا يغيب عنه ذكر هيجل وماركس أبداً. وإننا نجدهما حاضرين في كل خطوة يخطوها في سبيل تفسيرها.

وفي هذا الصدد أكد برديائيف أن هيجل قد أدرك الجانب الروحي، إلا أنه لم يدركه بصورة تامة، فالحرية أن يكون الإنسان في المركز وليس في المحيط أو في المثالية الموضوعية. والحرية لا تنتمي إلى مقولات عامة، إنما تعني الأفراد، إذ ان القيمة الوجودية تكون لكل إنسان فرد.

إذن فالحرية الروحية لا ترتبط بالمجرد بل بالعيني Concrete ولا ترتبط بالعام الكلي، بل بالفرد الخاص.

أما فيورباخ وماركس وإن كشفا عن أصل العبودية، إلا أنهما ربطاها

بالفلسفة المادية أو الإقتصادية، وهكذا فالعبودية - كما يتصور - برديائيف نتيجة الإحالة الخارجية أو الموضوعية، بينما لم تكن الحرية إلا إحالة داخلية.

يعتقد بردياثيف أن التفسير الإقتصادي للحرية يعني اغتراب الإنسان وتحويله إلى شيء من الأشياء، في حين يطلب الإنسان الحرية بوصفه كائناً روحياً حراً. أما إذا ظل كائناً اقتصادياً مادياً، فإنه سيظل عبداً أيضاً.

ويمكن التمييز بين ثلاثة أسماء هي: السيد والعبد والإنسان الحر. فالسيد والعبد يرتبط الواحد منهما بالآخر. أما الإنسان الحر فإنه موجود لذاته ويمتلك الصفات الخاصة به داخله.

ويجب - في رأي بردياثيف - أن لا يصبح الإنسان سيداً، وإنما يكون حراً. فقد رأى أن الطاغية ما هو إلا عبد، لأن استعباد أي إنسان آخر يعني استعباد للنفس فالسيد ليس إلا عبداً يقوده العالم إلى الإوهام. وعلى هذا فالدكتاتور عبد، لأن إرادته في القوة إرادة عبودية دائماً. فالقيصر مثلاً عبد، عبد للمجتمع، لأنه دون المجتمع لا يمكنه أن يحقق إرادته في القوة. والسيد يكون سيداً بالمنزلة التي يضعها فيه عبيده. والسيد ليس شخصية، لأنه مقيد من الخارج كالعبد الذي هو ليس شخصية بطبيعة الحال.

يقول بردياثيف عن نفسه ان بعضهم قد أطلق عليه اسم (فيلسوف الحرية)، وبعضهم الآخر (أسير الحرية). والحق أنه يرى نفسه عاشق الحرية فوق كل شيء آخر. ومنشأ الإنسان من الحرية ومرجعه إليها.. الحرية هي المصدر الأول للوجود وشرطه، وضع بردياثيف "الحرية" بدلاً من "الوجود" في أساس فلسفته.. وليس هناك فيلسوف آخر قد فعل هذا بالطريقة الأساسية المفصلة نفسها. إن سر العالم يكمن في الحرية، وقد أراد الله الحرية، والحرية هي منشأ المأساة في العالم. الحرية هي في البدء والنهاية.. إن بردياثيف عكف طيلة حياته على صياغة فلسفة من الحرية.. وكان يحركه اعتقاد أساسي هو أن الله حاضراً حضوراً حقيقياً، وفاعلاً في الحرية. ويعترف أن الحرية هي التي تمتلك وحدها صفة مقدسة بينما ينبغي أن تلغى جميع الأشياء التي أضفى عليها الإنسان منذ فجر التاريخ طابعاً مقدساً[1].

---

1 Berdyaev, Nicolai: Dream and reality, p. 57-58

ثانيا: الزمان يشكل نسيج وجود كل إنسان:

أصبحت مشكلة الزمان جزءاً أساسياً في الدين فالغفران والمـــوت والبعـــث والغاية النهائية والرؤية[1] هي أساسا تنبع من الزمان، وعن السر الذي ينطوي عليـــه الماضي والحاضر والمستقبل[2].

والفلسفة الوجودية تواجه مشكلة الزمان بطريقة تختلـــف عـــن الفلســـفات الرياضية والطبيعية، لأنها تفسر مشكلة الزمان على أنها مشكلة المصـــير الإنســـاني. ولأن المصير يتحقق في الزمان، وتحت راية الزمان[3].

ويعد مبحث الزمان من المباحث الهامة بالنسبة للوجود، ولهذا فإن كل محاولة لفهم الوجود عامة والوجود الإنساني خاصة، دون فهم الزمان تعد محاولة فاشـــلة. فالزمان هو الشرط الأساس في تكوين الوجود الإنساني، وهو الذي يمكنه أن يفسر لنا الطابع الأصلي للوجود، لكل ما في الوجود.

وعلى هذا الأساس ليس الزمان إطاراً يجول فيه الوجود، كما ينظر عادة إلى المكان فيخلط بين الزمان والمكان. وصفة الزمانية هي العامل الفعال في تحديد معنى الوجود.

فقد اهتمت الفلسفة المعاصرة اهتماماً كبيراً بمشكلة الزمان بسبب الإيقاع السريع للحياة المعاصرة التي تشعر الإنسان بأن الزمان ينخر به في كل لحظة، ووقـــع الزمـــان وتاثيره أشد مما كان على الإنسان في العصور التي مضت. ويكفي أن نذكر الإهتمـــام الكبير بالزمان في الفلسفة المعاصرة عند كل من برجسون وهيدجر. وكيف لا تكـــون تلك الأهمية للزمان، وهو الذي ينخر كالسوسة في باطن كل كائن محـــدود، فالزمـــان كالموت حق على كل حي، إنه يفعل فعله في كل موجود دون استثناء.

ومن الجدير بالذكر أن التاريخ مربوط بالزمان، لذا فإن فلسفة التاريخ تعـــد امتداداً مهماً لفلسفة الزمان. والكلام عن الزمان لا يعني أنه والتاريخ شيء واحد، فالزمان له ثلاثة أنواع: الزمان الكوني والزمان التاريخي والزمان الوجودي، وكـــل إنسان يحيا هذه الأشكال الثلاثة من الزمان[4].

---

1 التنبؤ بمصير العالم ونهاية الزمان

2 Berdyaev, Nicolai: solitude and society, p. 134.

3 Ibid, p. 129.

4 slavery and freedom.Translated by R.M, French. Charles Scribner's sons, NewYork, 1944, p. 275.

وهناك اختلاف بين هذه الأزمنة فالزمان الكـوني التـاريخي موضـوعان خاضعان للحساب، وعلى الرغم من أن لكل منهم طريقة تختلف عن الآخـرى. أما الزمان الوجودي العميق، فلا يجوز الإعتقاد بأنه منفصل عن الزمان الكـوني والتاريخي.

أما الزمان الوجودي، فيرى برديائيف، انه لا يمكن قياسه أو تقويمه أو تقسيمه فهو يختلف عن الزمان الحسابـي، وليس أدل على ذلك من الحالات النفسية التي يمر بها الإنسان، فهو زمان داخلي وذاتي، وهو نوعي وليس كمياً، وهو أيضاً يحقق الأبدية في إطار دنيوي.

ويعتقد برديائيف بوجوب القول إن الزمان الوجودي يشـارك في لحظـات عديدة من الأبدية. وكل إنسان يمكن أن يدرك المشاركة في لحظات عديـدة مـن الأبدية بما يملك من تجربة داخلية. أما بالنسبة للتاريخ ذاته، ويكون منظـوراً إليـه نظرة أسكاتولوجية Eschatology اي الايمان بالاخرويات (كالبعث والحسـاب). والواقع أن برديائيف يرى ان الفلسفة عموماً لا تواجه مشكلة نهاية التاريخ والعالم مواجهة جدية، وحتى اللاهوت فإن لم ينتبه إليه انتباها جدياً. يقول بردیائیف: "إن ضعف جميع الانظمة الميتافيزيقية القديمـة يكمـن في حقيقـة كونها ليسـت أسكاتولوجية، والأسكاتولوجية في الأنظمة اللاهوتية ضعيفة أيضاً لأن أفكارها في الميتافيزيقا والمعرفة ساذجة"[1].

إن النظرة الأسكاتولوجية (الأخروية) للتاريخ عند بردیائیف تختلف عما هـو معروف بيوم القيامة بالمعنى الديني الشائع، انه يعتقد أن الله ليس قاضـياً يعاقـب ويثيب مخلوقاته فيبعث بهم إلى الجنة أو النار، فليس ذلك إلا (إحالـة موضـوعية) لعلاقة الله بالإنسان وتشبيهه بالعلاقات الإنسانية التي تستخدم العقاب والثواب في قوانينها الوضعية، وبردیائیف يؤمن أن النهاية تعني أن العالم في طريقه إلى الهـلاك. أما عبر هذه النهاية فلا فناء ولا عبودية، بل حرية.

ومن الواضح أن بردیائیف قد تمسك بأن للتاريخ نهاية، وإذا كان التاريخ بلا نهاية يصبح بلا معنى. وهكذا فإن تفسير التاريخ كله يفترض غاية، أي (نهاية لهـذا

---

1 Berdyaev, Nicolai: Beginning and the end). Translated by R.M. French Geoffrey bles, London, 1952, p. 231.

العالم). وهذه النهاية تنطوي على انتصار المبادىء الأبدية على كل ما هو قابل للفساد وفان، على العكس نجد أن هيجل لا يعترف بالغاية في الزمان، فيرى أن التطور عملية لا نهائية لا يمكن أن تنجز الإنتصار النهائي. إن فهم التطور على أنه لا نهائي يجعل العملية التاريخية لا معنى لها. وفي الوقت نفسه يجب أن نفترض أن الزمان التاريخي - إذ تجري أحداث التاريخ في عالمنا الأرضي، موجود في الأبدية[1].

وهكذا يرى برديائيف أن التاريخ يمر إلى عالم آخر. إن مشكلة المصير الإنساني لا يمكن أن تحل في داخل التاريخ نفسه: إنه يتطلب المستوى الترانسندنتالي، لهذا السبب وجدنا التجارب التاريخية قد أثبتت فشل العملية التاريخية التي لا تقوم على أساس ترانسندنتالي، كالثورة الفرنسية الإشتراكية والماركسية والفوضوية والرأسمالية والحركات الفلسفية الأخرى.

ثالثا: العزلة: صفة أصيلة في الوجود الإنساني:

أصبح مصطلح الإغتراب[2] Alienation شائعاً في التفكير المعاصر، فهو يتضمن، بمعنى او بآخر، جميع ما هو معروف من ألفاظ كالعزلة[3] Solitude أو الإنفصال أو الإنسلاخ عن الذات والمجتمع، أو انعدام الشعر بمغزى الحياة.

والإستخدام الغالب في الإغتراب عند برديائيف هو "العزلة" التي تعني قبل كل شيء (العزلة عن المجتمع)، فالإعتزال نفسه يعني الإغتراب والإنعزال عن الناس. والذي يهمنا هنا من معاني الإغتراب هو ما يأتي في سياق "العزلة" وهو يستعمل في وصف الإنسان الذي يغلب عليه الشعور بالتجرد وعدم الإندماج النفسي والفكري في المجتمع.

---

1 Berdyaev, Nicolai: The meaning of History, Translated by George Reavey, Charles Scribners sons, New York, 1936, p. 68.

2 يعد هيجل أول من استخدم اصطلاح اغتراب في كتابه الأول "علم الظواهر" الصادر عام 1807 الذي أفرد فيه فصل يزيد على مئة صفحة بعنوان "العقل المغترب عن ذاته: الثقافة". وهو أول ن رفع مصطلح الإغتراب إلى مرتبة الأهمية الفلسفية. أما ماركس فكان الأكثر شيوعاً في استخدام هذا المصطلح في كتاباته الأولى في ضوء طرح هيجل، مثل: "المخطوطات الإقتصادية والفلسفية" التي كتبها عام 1844، والتي نشرت بعد وفاته، و"الأيديولوجية الألمانية" عام 1845.

3 سوف نستخدم هنا "العزلة" مرادفاً للإغتراب.

"والعزلة ظاهرة إجتماعية بمعنى من المعاني لأنها تفترض الشعور بالذات الأخرى، وان أكثر أشكال الإغتراب تطرفاً وكآبة هو ما تعانيه وسط المجتمع، في العالم الموضوعي"[1].

وعلى العموم فإن الوجوديين بحثوا في غربة الإنسان، ولو أن أعمالهم الفلسفية والأدبية لم يرد فيها مصطلح الإغتراب نفسه، ولكن فلسفتهم بطبيعتها تتضمن هذا المعنى. وهذا هو السبب الذي جعل "شاخت" في كتابه "الإغتراب" Alienation يقلل من أهمية الوجوديين في هذا المجال.

يعتقد شاخت أن الرأي القائل أن فكرة الإغتراب تحتل موقعاً بالغ الأهمية في فكر الوجوديين خاطىء، فمارتن هيدجر في كتابه "الوجود والزمان" وسارتر في كتابه "الوجود والعدم" اللذين يشكلان اسهاماً رئيساً في الفلسفة الوجودية إلا أنهما لم يتحدثا بإسهاب عن الإغتراب، وإذا كانا قد تحدثا عنه فلم يكن ذلك على نحو يمت بصلة إلى الطرق التي يشيع استخدام الإغتراب بها. وحتى أن سارتر استخدم "الإغتراب" في كتابه "نقد العقل الجدلي" ولكن استخدامه له لا يتسم بالطابع الوجودي بصورة متميزة وإنما هو مستمد من هيجل وماركس. ولا يستثنى من هذه الناحية كيركجورد ونيتشة فالاول لايتحدث عن الاغتراب مطلقا، والثاني يستخدم مصطلح الغربة Entfremdung في فقرات متناثرة ولكن بطريقة عرضية وعادية الأمر الذي لا يستدعي إهتماماً خاصاً.

ويرى شاخت أن الوجوديين الآخرين مثل (جبريل مارسيل) و(ألبير كامي) قد استخدما مصطلح الإغتراب بمعناه الشائع أيضاً. فمارسيل يتحدث عن الإغتراب في فقرة واحدة في كتابه "الوجود والملكية" وهي الفقرة التي يناقش فيها المقارنة بين "المفكر" و"رجل الأيديولوجيا"، فيشير إلى أن الأول لا يربطه التزام بأي فكره إذ أن فكره كله يكون موضع تساؤل. وهو وضع يشير إليه مارسيل بوصفه "اغتراب عن الذات.. في مواجهة الشيء" إلا أن استخدام مارسيل للمصطلح هنا ليس جديداً إذ يستمده مباشرة من ماركس، كما أنه ليس مسهباً إذ يقتصر على فقرة وحيدة، ويبدو أنه لا يستخدم هذا المصطلح في أي موضع من كتاباته في هذا السياق.

---

1 Berdyaev, Nicolai: solitude and society, p. 94

أما كامي فيقتصر استخدامه لمصطلح "الإغتراب" بمعناه الشائع أيضاً ليدل على الغربة، ومن الخطأ بمكان أن نعزو إلى "الغرابة" معنى الإغتراب لأسباب تعود إلى الإستخدام اللغوي العادي. فقد تكون شخصية "مرسو" التي ابتدعها كامي في رواية "الغريب" نموذجاً لرجل مغترب تماماً عن الآخرين وعن المجتمع المحيط به، ولكن مهما كانت ملائمة وصف مرسو بتلك الصفة فإنه ليس مصطلح كامي الذي يشير إليه ببساطة كونه الغريب، ولا ينتمي هذا العمل إلى طائفة الأدب التي يستخدم فيها مصطلح الإغتراب بل إلى تلك الطائفة الغريبة التي تستخدم فيها مصطلحات أخرى للتعبير عن أفكار مماثلة، ويصح القول بالنسبة لكتابات كامي الأخرى[1]. ولهذا نجد أن موضوع الإغتراب ما زال غامضاً، و لم يتحدد بشكل واضح لحد الآن، فالأفكار التي تطرح عنه لم تكن متفقاً عليها، بل أنها متعارضة ومختلفة في التفسير والمعالجة.

أما برديائيف فيربط العزلة بمشكلة الإحالة الموضعية للمجتمع والعالم، أي ينبغي على الإنسان أن لا يتم اتصاله بالآخرين بالصورة الموضعية أو المجتمعية المعروفة، بل عن طريق الإتصال الروحي أو الوجودي. لهذا فإنه يرى أن وسائل قهر العزلة لا تخلو من نوع ما من الإحالة الموضوعية.

ويرى أن العالم كعالم موضوعي في حد ذاته عالم اغتراب، فالإنسان لم يوضع في البيئة الملائمة لروحه، فهو غريب عن العالم وهو شخص يشعر بالبعد وبأنه قادم من عالم آخر سيعود إليه، و لم يستطع أن يجد في الخارج ما يعتمل في نفسه، و لم تتوج محاولاته لتشكيل البيئة المحيطة به كما يهوي قلبه بالنجاح. وكأنه يقول مع سقراط: "ينبغي علينا أن نسرع بالهروب من هنا إلى العالم العلوي ففي هذا الهروب تشبه بالالهة بقدر المستطاع"[2].

ويعبر عن عدم شعوره بالانتماء إلى هذا العالم بأن التجربة التي عاناها عزلته جانباً عن العالم الموضوعي، و لم يتصل به إلا من ناحية السطح فقط، وإحساسه بالإستئصال وعدم الإستقرار في العالم، لذلك الإحساس الذي عبر عنه فلسفياً باسم

---

1 Schacht, Richard: Alienation, with an introductory essay by walte Kaufmann, George Allen and Unwin, London, 1972, p. 197-200.

2 Berdyaev, Nicolai: Dream and reality, p. 45.

"الإحالة الموضوعية" الكامنة في قلب نظرته للعالم[1]. وبسبب هذا الشعور، فإن الإنسان في هذا العالم لا يشعر انه في بيته، وفي عالم وجود حقيقي، وبالتالي فالإنسان في ظل هذا العالم الغريب، عالم الضرورة الموضوعي، لا يمكنه التخلص من سجن عزلته.

ولكن هل هناك اتصال حقيقي بين الإنسان والآخر؟ أو بين الأنا والأنت أم أن العزلة هي الملجأ الوحيد للهروب من العالم الموضوعي؟

يقول بردياثيف بأن في أعماق عزلة الإنسان ووجوده التنسكي ينمو الشعور الحاد بشخصيته وأصالته وتفرده، فيتوق إلى الهرب من سجنه الوحيد ليدخل في اتصال روحي مع أنا أخرى.. مع الـ "أنت" أو الـ "نحن" و"الأنا" تتلهف للخروج من سجنها لكي تلتقي بأنا أخرى، وتجعل من نفسها شيئاً واحداً مع هذه الانا[2].

الحقيقة أن بردياثيف يرى أن المرء يلطف عزلته تارة بالصداقة، وطوراً بالحب الجنسي، أو بالإنصراف إلى الفن أو عمل الخير، إلى النضال، ولكن ذلك كله يخفف من الضجر ولا يمحوه، لأن المرء في هذه التصرفات كلها لم يبلغ الأنت بل يصطدم بموضوعات يستحيل الإتحاد بها. ولذلك فالتوق الأصيل في الإنسان، ليس شيئاً أخر سوى الحنين إلى الله[3].

وأخيراً، ان مشكلة الإغتراب تكمن في الإحالة الموضوعية أي أن الآخر "الانت" قد أحالني إلى شيء من الأشياء، لأن علاقتي به موضوعية قبل كل شيء، والوجود الموضوعي وجود مؤلم، وبالتالي فإن ظاهرة الإغتراب هي إحدى أحوال الشعور المؤلمة في الوجود الإنساني.

فالشعور بالإغتراب إذن هو إحدى نتائج الإحالة الموضوعية - حسب رأي بردياثيف - وصفه وصفا مباشراً و لم يجعله في الأنا المتعالي كما فعل هوسرل، إنما وصف الشعور بالإغتراب في هذا العالم.

1 أفلاطون: ثياتيتوس أو عن العلم (محاورة أفلاطون)، ترجمة أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1973، ص 91.

2 Berdyaev, Nicolai: solitude and society, p. 92-93.

3 بولس سلامة: الصراع في الوجود، دار المعارف بمصر، ط 2، القاهرة، 1961، ص 415.

الوصف الفينومينولوجي لوجود الإنسان في العالم عند برديائيف:

لم يفرد برديائيف بحثاً خاصاً شاملاً لدراسة فكرة الوجود الإنساني في ضوء الفينومينولوجيا كما فعل هيدجر وسارتر وميرلوبونتي مثلاً، ولكنه أشار إلى فلسفة هوسرل ومنهجه إشارات نقدية في عدد من كتبه[1]، وهذه الإشارات لا تغنينا كثيراً من أجل تتبع فكرة الوجود عنده وعلاقتها بالمنهج الفينومينولوجي، ولكننا حاولنا من خلالها أن نبين ما يعنيه بالوجود وصفاته الملازمة.

تعتمد فلسفة برديائيف على وصف أحوال الشعور، والدراسة الفينومينولوجية للوجود تهتم بوصف أحوال الوجود الشعورية الأساسية المتمثلة في الزمن والقلق والحرية والسقوط والإغتراب، أي الأحوال المعاشة في واقع العالم.

لا بد أن نشير هنا إلى نقاط خلاف واتفاق بين فلسفة برديائيف وأفكار هوسرل المتضمنة لمنهجه الفينومينولوجي، لكي تتوضح صورة محاولة الدراسة هذه.

إن فلسفة برديائيف الوجودية تتخذ الإنسان الفرد نقطة ارتكاز ومحوراً رئيساً لها، فهي لا تبحث في الماهية والوجود والطبيعة بالمعنى التقليدي عند أفلاطون وأرسطو، ولا تتخذ لها مذهباً عقلياً أو حسياً تجريبياً، وإنما ترى أن "مملكة الفهم هي أساساً" الأنا"، هي الإنسان كائناً عينياً.. وشخصيته، وليس بوصفه روحاً كلية، أو ذاتاً لا شخصية أو وعياً عاماً[2].

والفينومينولوجيا كذلك تتخذ من ذات الإنسان الفرد البداية الأساس لها، والذات العارفة تسبق كل الظاهر الموضوعية، لذلك فهي - أي بالذات - تحيا هذا الشعور أو التجربة الحية، ويمكن القول أن الفنومينولوجيا تعد الإنسان بداية للتفكير بذاته وبالعالم، وهي فلسفة تعني بالدراسة الوصفية لطبيعة الشعور عندما يقف الإنسان أمام إدراكه للعالم الخارجي. أصبح من الواضح أن نقطة الإلتقاء الأساسية بين فلسفة الظواهر لهوسرل وفلسفة برديائيف في الوجود الإنساني هي في اهتمامها

1 أشار برديائيف إلى هوسرل في كتابه "الحلم والواقع" و"البداية والنهاية" و"العزلة والمجتمع" والأخير يعد من أبرز كتبه في مجال الفلسفة الوجودية، وعنوانه في اللغة الروسية "الأنا وعالم الموضوعات" وترجمته "خمسة تأملات عن الوجود".

2 Ibid, p. 27.

بالذات الفردية والشعور الخاص، وباعتبارهما الذات بـدأ كـل إدراك ومعـنى، وبوصفها هي الأصل في كل منهما.

أما بالنسبة للواقع فإن برديائيف يرفض (الأبوخية) أو "وضع العالم بـين أقواس" التي اهتم بها هوسرل في منهجه الفينومينولوجي، لأن دراسته تركـزت على الإنسان الموجود الواقعي المتألم في هذا العالم، وبهذا فإنه قد انـزلق مـن "الأنا الرفيع" عند هوسرل إلى "الأنا الموجود في العالم" والخاضع للمعاناة والألم، وقد وصف بردیائیف فلسفة الوجودية: "بأنها تعبر عن مشـكلات الإنسـان ومعاناته، وأعني إنها قريبة كل القرب من الحياة، وليس بالمعنى الذي أضعه بـين الأقواس"[1]. وهنا يقصد بردیائیف أنه لا يضع الحياة أو العالم المعاش بين أقواس كما فعل هوسرل عندما قال بالأبوخية في منهجه اعتقد أنه "من وجهة النظـر الفينومينولوجيا أن العالم الخارجي يوضع بين قوسين، لأننا كما نعلم أن كـلا من التصور والإدراك للعالم السيكولوجي والعالم الفينومينولوجي أمر مشكوك فيه"[2].

أما بالنسبة للحدس فإن بردیائیف يعتقد أن اليقين عاطفي حدسي intuitive إذ يؤدي العقل دوراً ثانوياً تماماً في تلك المواقف، وليس ثمة شيء يمكن أن يكون حدساً عقلياً خالصاً، إذ يجمع الحدس بين العنصرين العقلي والعاطفي في صـعيد واحد. وكما هو واضح فإن الحدس بين العنصرين العقلي والعاطفي في صـعيد واحد[3]. وكما هو واضح فإن الحدس الماهوي Essential intuition عنصر أساس في النهج الفينومينولوجي ولا سبيل عند هوسرل إلى إدراك الماهيـات إلا عـن طريقه.

ويمكننا أن نشير إلى نقطة أخرى وهي أن بردیائیف وهوسـرل لا ينكـران وجود العالم المادي وإن أكدا أن وجود الظواهر هو الوجود الحقيقـي. إذ يقـول بردیائیف: "من المهم أن ندرك قبل كل شيء أن العالم الموضـوعي.. هـو عـالم

---

1 Berdyaev, Nicolai: Dream and reality, p. 36.

2 Husserl, E: Idea, General introduction to pure phenomenology, Translated by W.R.Boyce Gibyce Allen and Unwin, London, 1958, p. 259.

3 Berdyaev, Nicolai: solitude and society, p. 61

الظواهر أكثر من أن يكون عالم الوجود"[1]. ولكنه لا ينكر العالم الموضوعي وإنما يقلل من شأنه، ولا ينفي وجوده، بقوله: "إنه (الإنسان) لا يستطيع أن يستغني عن عالم الواقع الخارجي، وإنه لا يستطيع أن يصنع شيئاً من الفراغ..."[2].

ويرى هوسرل: "إن مجال الوجود الطبيعي ليس له غير سلطة المرتبة الثانية"[3].

لم يطبق برديائيف المنهج الينومينولوجي على أفكاره في الوجود الإنساني وصفاته، كما قام سارتر على سبيل المثال بدراسة تطبيقية شاملة لمنهج هوسرل والذي أسس علماً آخر هو علم الوجود الفينومينولوجي، لذلك سيكون موقفنا هو دراسة فكرة الوجود عند برديائيف معتمدة على "استنتاج خاص" من خلال أفكاره عامة، أي الوجود وأوصافه كما وردت في فلسفته الوجودية.

إن فلسفة هوسرل وصفية، تصف الشعور المعاش، أو تقف على ماهية الشعور، ولكنها لم تتجاوز الوصف الخالص للظاهرة وظلت في نطاق الكوجيتو ولم تهبط إلى هذا العالم لتصف الوجود الإنساني الذي ينغمر فيه، كما هو في آلامه ومعاناته. وهذه هي مهمة الفلسفة - في نظر الوجوديين الذين يطمحون إلى رد اعتبار العالم الواقعي أو الموضوعي الذي وضعه هوسرل بين قوسين.

وكان اهتمام برديائيف في وصف الوجود الإنساني معبراً عن عزلته وقلقه وخوفه، وما ينطوي عليه الزمان من ألم وتدمير ويكفي أن جانب الأمل في الزمان الذي هو المستقبل يحمل الموت الحتمي بين طياته في نهاية الأمر، وبكلمة واحدة فإن الوجود ذو طابع فاجع.

كيف يصف برديائيف الوجود الإنساني؟ وكيف السبيل إلى معرفة الوجود من خلال نظرته الوجودية؟

بدأ برديائيف تصوره لمعرفة الوجود من خلال نقده لـ "كانط" الذي حيره افتراضه الخاص بعدم قابلية عالم الشيء في ذاته للمعرفة، مثلما حيره أيضاً لماذا ينبغي أن ننظر إلى العالم الظاهري على انه وحده موضوع العرفة (وهي المشكلة

---

1 Berdyaev, Nicolai: Dream and reality, p. 74-75.

2 Ibid, p. 208.

3 هوسرل: تأملات ديكارتية، المدخل إلى الظاهريات، ترجمة نازلي اسماعيل فقرة 8، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1970 ص 126.

نفسها التي تعرض لها سارتر وانتهت بتوحيده بين الظاهر والوجود)[1] وعلى هذا الأساس رفض النزعات العقلية التي تؤمن بالتعبير عن الوجود بالتصور، أي النزعات التي تؤمن بمعقولية الوجود. فالوجود لا يقبل الإحالة العقلية أو التصورية[2].

ومن الواضح أن كانط يفرق بين ظواهر الأشياء، والأشياء كما هي في ذاتها فالصور الحسية تكشف عن ظواهر الأشياء، أما الأشياء في ذاتها فهي ماهيات عقلية مجردة. وإن معرفة عالم الظواهر والعالم المحسوس عند كانط هي معرفة عقلية. فالأول عالم عقلي بالقدر نفسه الذي عليه المحسوس[3].

إن الوجود – عند برديائيف – لا يمكن أن يكون له معنى لا يكشف إلا داخل الأنا.. داخل الإنسان، ولا يقاس إلا بمقياس الأنا. وليس بمقياس الذات مقابل الموضوع. وإن فهم سر الوجود يتم بالإتحاد الداخلي بين الذات والوجود.

ويرى برديائيف أن المعرفة باطنة في الوجود، لكن ما يحدث حقاً في داخل الوجود هو نوع من العلو، وهو في هذه العلية (من التعالي) نفاذ إلى الإعماق الشاسعة الموجودة وراء أي لون من ألوان الوجود. وليست وظيفة المعرفة أن تعكس بل أن تبدع. والتعالي هو الوسيلة الوحيدة للوصول إلى الطبقة الأعمق من طبقات الوجود. ومن الممكن تفسير الإحالة التي تقوم بها الذات عند "هوسرل" على أنها علو الذات، ولكن إذا فهمت هذه المعرفة على أنها وظيفة داخلة في الوجود، وإنها علو للوجود يعمل في قلب الوجود، فإن الذات العارفة ينبغي أن تكون بالضرورة وجودية، ومعرفتها تتوغل في سر الوجود وفي أعماق أكثر من أن تكون انعكاساً للوجود الموضوعي، ومشاركة الذات العارفة في الوجود سابق لمعرفتها، وتجربتي الوجودية سابقة لمعرفتي[4].

---

1 إن الظاهرة عند سارتر هو الوجود نفسه من حيث أنه يظهر للعيان، وليس الوجود شيئاً يكمن وراء أشياء أخرى كالجسم تحت الثياب التي تخفيه. والحقيقة أن الظاهر ليس إلا جانباً من جوانب الوجود، وبالتالي فإن الجانب الخفي هو أيضاً ليس إلا جانباً من جوانب الوجود. (جوليفيه، ريجيس، المذاهب الفلسفية من كيركجورد إلى جان بول سارتر، ص 137.)

2 Berdyaev, Nicolai: solitude and society, p. 101.

3 نازلي اساعيل حسين: كانط (النقد في عصر التنوير)، دار النهضة العربية، ط2، مصر، القاهرة، 1976، ص 105-106.

4 Berdyaev, Nicolai: solitude and society, p. 59-60

إن المعرفة - في تصور برديائيف - وظيفة داخلة في الوجود ومشاركة فيه، وعلى خلاف هوسرل الذي يضع العالم جانباً ويعتمد الشعور المحض، وهذا فرق جوهري ليس بين بريائيف وهوسرل فحسب، وإنما بين الوجوديين عامة وهوسرل.

لقد ركز بردياثيف اهتمامه بالإنسان الذي يعيش معاناة شخصية، لا الإنسان المفكر الذي تقتصر دراسته على أساس التصورات العقلية المجردة أو التأمل الخالص. والإنسان قبل كل شيء يعيش في العالم بالآمه ونقصانه ويتمثل ذلك في القلق والسقوط والخوف والخطيئة وغيرها من الصفات الملازمة ولأنه يرى أن التجربة تضع الإنسان في اتصال مباشرة بين ذاته الحية وبين العالم الموضوعي.

وهكذا فإن بردياثيف لم يستخدم العقل في سبيل المعرفة، إنما اعتمد الوصف الحدسي للظاهرة. وعن هذا يقول: "وقد اخترت في مناقشتي للمشكلات الفلسفية منهج الشهادة والوصف الحدسي، والتمييز بالصفات، واني أرغب دائماً أن أميز خصائص الأشياء وأعبر عنها، أو بطبيعة الموضوع الذي أبحثه وصفته"[1]. وعلى هذا الأساس، فقد اهتم بردياثيف بالوجود - الإنسان في أحواله ومواقفه العينية - وبذلك صارت وجوديته أقرب إلى الوصف منها إلى البناء والتركيب على هيئة مذهب فلسفي.

ولنحاول أن نبين وصف بردياثيف لأحوال الوجود الإنساني المتمثلة في الحرية والزمان والعزلة بوصفها ظاهرات تتفرع منها كل الصفات الأخرى كالقلق والألم.

أولاً - وصف الحرية:

إن الوصف هو نشاط في التفسير يستهدف تراكيب ماهية مفردة. والحرية لا ماهية لها. فهي تخرج من العدم أو اللاأساس، ولكن كيف يخرج الوجود من العدم، أو كيف يصير المعدوم موجوداً؟ يجيب بردياثيف أن الحرية تضرب بجذورها في العدم (واللاأساس أو اللاوجود) وهذا معناه الإعتراف بسر الحرية اللامعقولة. وليس من الممكن أن تعبر أي تصورات عن هذا السر، إذ أن التصورات العقلية

1 Berdyaev, Nicolai: Dream and reality, p. 95.

تتعامل مع ما هو موجود فعلاً وتتوقف عليه، لذلك فهو ليس ميسراً إلا التحدث عنه بصورة وصفية[1].

لا يمكن التحدث عن الحرية إلا بالوصف لأنها لا عقلية - كما ذكرنا - ولا تخضع لأي ضرورة منطقية. صحيح أن بردياييف يصف الحرية بلا ماهية (بلا أساس)، لكنه يعدّها أساساً لكل الماهيات، فالإنسان يكشف عن ممكناته في هذا العالم عن طريق حريته.

وإذا كانت الحرية عند بردياييف سراً لا معقولاً، فلا يمكن فهمه إلا بالوصف الحدسي ويتضح لنا ذلك أكثر من خلال نقده لتفسير الحرية عن طريق العقل، فالوسائل العقلية التي تستنتج الحرية من الحتمية تؤدي إلى الإنحراف عن حل المشكلة.

والمشكلة في رأي بردياييف هي العلاقة بين الوجود والحرية، فالمرء مخير بين فلسفتين: أما الفلسفة التي ترى أولوية الوجود على الحرية، أو الفلسفة التي ترى الحرية فوق الوجود.

أصبح أغواء الوجود أحد أسباب عبودية الإنسان، لأن الإنسان يقبل أن يكون عبداً للوجود، ولذلك فإنه ليس حراً في علاقته به، فهو لم يدرك أولوية الحرية.

يرى بردياييف أن المذهب الأنطولوجي الذي يقرر السمو المطلق للوجود هو نظام من الحتمية، أي أنه نظام يستنتج الحرية من الوجود، وبالتالي تكون الحرية مقررة ونتيجة للضرورة. فالحرية لا يمكن استنتاجها من الوجود، لأنها متجذرة في اللاأساس Baselessness أو اللاوجود non-being وهي غير مقررة بواسطة الوجود ولا منبثقة عنه، فالإنسان الحر موجود لذاته ويمتلك الصفات الخاصة به داخله.

يعتقد بردياييف أن (بوهمه) قد أدرك أكثر من غيره أن الحرية لا يمكن أن تنبثق من الضرورة، وافتراض النظام في العالم يعني ارتباطه بقوانين المنطق والطبيعة والدولة أو سطوة الضرورة. وهذه هي الإحالة الموضوعية التي تقربنا من السقوط.

---

1 Ibid, p. 208.

ويجب التأكيد على الحرية والفردية وليس الضرورة والشمولية فالعالم الموضوعي يعني اغتراب الروح عن ذاته. ولو ذهبنا أبعد من ذلك لقلنا إن الوجود مغترب ومحال موضوعياً، انتقل من الحرية إلى الضرورة، من الفردي إلى العام، من الشخصي إلى اللاشخصي. لذلك فإن حرية الإنسان تعود إلى الروح. والروح بالنسبة إلى هيجل مثلاً، هي الوجود الذي يوجد لأجل ذاته، ولكنه لم يفهم أن الإحالة الموضوعية للروح تعني العبودية. فقد تصور العالم في حالة تطور ذاتي ديالكتيكي Dialectic self- evolution.

يرى برديائيف أن الوجود العيني أغنى وأكثر أولوية من الوجود المجرد. فالوجود المجرد نتيجة لبناء عقلي ليس له وجود جوهري إطلاقاً أي وجود ليس له وجود. وبمصطلح القرون الوسطى هو ماهية بلا وجود Essential has no existential.

إن قيمة الإنسان العينية والشخصية غير مقررة بواسطة العالم المثالي الذي يصبح فيه تابع، بل الكشف عن الكل في باطن الوجود الشخصي العيني. وبكلمة أخرى فإن المخلوق العيني والشخصية الإنسانية ليسا تابعتين لأي "وجود". إذ أن التبعية نتيجة الشعور بالعبودية والعبودية للوجود هي عبودية مقيتة ومحطمة لحرية الإنسان[1].

والحرية بوصفها الشيء القبلي في الوجود، فإنها واقع أولي مبدئي، وهي تشير عند برديائيف إلى شيء أكثر أساسية من أي شيء آخر، فالحرية هي الشرط الأساس للوجود.

وعلى هذا الأساس فإن الحرية عند برديائيف غير مخلوقة وغير معقولة، لذلك لا يمكن تفسيرها إلا عن طريق الوصف الحدسي، وهي غير مكتسبة وتشكل نسيج وجود الإنسان، وهي ليست صفة مضافة، فالإنسان الحر يمتلك صفاته الخاصة به وأخصها الحرية، إنها تماماً نسيج وجودي. ولكن لا سبيل إلى فهمها إلا عن طريق الوصف الفينومينولوجي بوصفها ظاهرة لا معقولة.

---

1 Berdyaev, Nicolai: slavery and freedom.Translated by R.M, French. Charles Scribner's sons, NewYork, 1944, 77-78.

ثانياً - وصف الزمان:

أما الزمان فقد وصفه برديائيف بأنه تراجيدي فاجع، فيه يكمن سر الإنحلال والموت. وعلى الرغم من أنه يرى أن زمان هذا العالم، بحاضره ومستقبله وماضيه، يبدو كالظلال الهاربة التي لا يمكن الإمساك بها. لكنه يعد شرطاً أساسياً في الوجود الإنساني فهو ذو طابع أصيل لكل ما في الوجود، لذا فالزمان لم يكن صفة مكتسبة، بل يشكل نسيج وجود كل إنسان مثله مثل الحرية والقلق والإغتراب، فلا يستطيع أحد الإفلات منه.

وإذا ما علمنا أن الشعور الهوسرلي لا يعلو على نفسه ولا ينزلق إلى هذا العالم، بحاضره، ومستقبله، وماضيه، فإن برديائيف يختلف معه، لأنه يصف أحوال الزمان في هذا العالم قبل كل شيء، و لم يبق معلقاً في الأنا الترانسندنتالي، في حين أن القصد عند (هوسرل) لا يذهب بنا إلى العالم الحقيقي، ذلك الذي وضعه بين قوسين والذي لم ينكره.

وعلى الرغم من أن برديائيف لم يعطينا نموذجاً تطبيقياً لدراسة المنهج الفينومينولوجي على ظاهرة مهمة من ظواهر الوجود، هي ظاهرة الزمان، إلا أننا نستطيع القول أنه وصف الزمان على أنه ظلال لا يمكن الإمساك بها.

إن المثال الذي يذكره برديائيف عن (اوغسطين) - الذي سنشير إليه - يوضح لنا أننا لا نفهم من الزمان شيئاً غير صفاته التراجيدية.. فلا يمكننا أن ندركه بالعقل، إنما يمكننا أن نصفه فحسب. أما أنني أعرفه فلا، ولكنني من خلال وصفه أعرف أنه سيال وفي ديمومة. فالزمان يشكل نسيج وجودي، فهو حالة أو صفه أصيلة في وجود الإنسان.

لقد وصف برديائيف الزمان بأنه مؤلم، فلحظاته السعيدة قابلة للإنقضاء ولا تبقى على حالها، بل تمضي سريعاً، وهذا هو السبب الذي يكشف لنا طابع الزمان المؤلم.

إنني لا استطيع أن ألغي هذا الطابع المؤلم للزمان بوصفه موضوعاً للوعي، إلا بإلغاء الوعي ذاته.

وحين نضع أنفسنا في المستوى الوجودي، يتبين لنا أن الزمان يدل على الواقع الإنساني برمته وفي علاقته بالعالم المحيط به.

يقول برديائيف: في العصر التكنولوجيا والسرعة - أصبحت مشكلة الزمان مشكلة حادة، فقد خضع الزمان لسرعة جنونية على إيقاع الزمان الإنساني أن يتجاوب معه، و لم تعد لأي لحظة قيمة داخلية أو أي امتلاء، بل عليها فسح المجال سريعاً للحظة اللاحقة، وكل لحظة وسيلة للحظة التي تتبعها، وكل لحظة يمكن أن تنقسم انقساماً لا نهائياً، ومن ثم تصبح بغير أساس من الصحة. وعصر التكنولوجيا موجه بأكملة نحو المستقبل. مستقبل يحدده تماما سير الزمن. ولا يسنح للأنا أي فراغ لأن تؤكد نفسها بوصفها الخالقة الحرة للمستقبل، فتيار الزمان يجتاحها باستمرار، وللسرعة القائمة على الآلية المتزايدة للحياة أثر قاتل على "الأنا" الإنسانية. لقد أدى ظهور الآلة إلى إحالة الوجود الإنساني إلى عالم غير إنساني، عالم غريب. وبتأثير السرعة الفائقة إنحلت "الأنا" الإنسانية إلى أجزاء، أي إلى مجرد تتابع لحظات في الزمان المتفرق، وتتصل وحدة الأنا وتكاملها بوحدة الحاضر غير المنقسم وتكامله، وباللحظة الراهنة في إمتلائها.. اللحظة التي هي على اتصال بالأبدية. والأنا أساساً فاعلة مبدعة ولكنها تفترض أيضاً التأمل الذي لا يمكن ثمة تركيز بدونه، والذي لا تستطيع الأنا بغيره أن تتحول عن نشاطها، أو أن تتحول تحولاً موضوعاً وتتجرد من وجودها الحقيقي. والأنا تعبر عن نفسها في الحركة والنشاط والتجديد الخلاق، ولكنها لكي تحقق نفسها ينبغي أن تكون قادرة على التأمل وعلى البحث العميق وعلى التركيز وتحريرها من الزمان، وأخيراً ينبغي عليها أن تتوحد مع اللحظة الحاضرة. وبدون قوة التأمل تتعرض الأنا لخطر الذوبان في الكون اللامتناهي[1].

يرى برديائيف أن اللحظة الحاضرة لها صفتان: الأولى، الهاربة، والثانية اللحظة الحاضرة المشاركة في الأبدية.

ويحاول الإنسان الإحتفاظ بحاضره الذي يعتز به، ويأسف حين يجده يفارقه ويموت، وهو يجد من المحال أن يجرب الحاضر بوصفه كاملاً ساراً، أو أن يتخلص من الألم الذي يثيره الماضي والخوف من المستقبل. فالماضي والمستقبل يعملان على جزع الإنسان حتى وهو في اللحظة الحاضرة السعيدة التي يستمتع بها. وهكذا يرى برديائيف أننا لا نستطيع حتى باللحظة الحاضرة ان نشعر بأنها أبدية، فهي لحظة

1 Berdyaev, Nicolai: solitude and society, p. 145-146

تتقرر بواسطة الزمن المتدفق أي أنها لحظة بوصفها جزءاً ن الزمان العابر بقسوة في عملية التقسيم إلى ماضي ومستقبل. ويتصور برديائيف أن اللحظة الحاضرة لها صفة اخرى، أي أنها تشارك في الأبدية، وهذه اللحظة الأبديـــة لا تـــتم إلا بالإبـــداع، والنشاط الإبداعي ما هو إلا التغلب على الخوف والكآبة التي تصيب الإنسان مـــن جراء عدم ثبات الأشياء وتحولها[1].

وفي المستوى الوجودي لا يوجد ماضي أو حاضر، وإنما هناك حاضر يخلق بلا انقطاع، فتفسيرها للزمان يتغير تغيراً عميقاً حينما ننظر إليه مـــن وجهـــة النظـــر الإبداعية لأن الفعل الخالق نفسه يعلو على الزمان. وهنا يفرق برديائيف بين زمانين الأول وهو الزمان التاريخي الذي ينقسم على الماضي والحاضر والمستقبل، وهو تعبير موضوعي عن التجربة الكلية التي تنطوي عليها اللحظة فوق - الزمنية. أما الثـــاني فهو الزمان الوجودي الذي يحقق اللحظة الحاضرة الأبدية الدائمة بواسطة الفعـــل الخالق، وهو عكس الإحالة المادية للوجود عن طريق الزمان والمكان. وبهذا يتخـــذ الزمان دلالة مختلفة كل الإختلاف حينما ينظر إليه من ناحيـــة وجـــود الإنســـان الداخلي[2]، أو كما يرى هيدجر: انه ليس مجرد زمان، بل هو زمني أنا، إنه امتـــداد حياتي. والزمان بهذا المعنى هو الأساس لوجود الإنسان، وهذا هو وجود الإنســـان، بل أكثر ما فيه صدقاً وعمقاً[3].

لا يريد برديائيف أي نوع من الزمان الموضوعي، فهو يرى أن هذا العـــالم، على كل حال، لا يمكن أن يكون أبدياً، كما ان أصوله لا يمكن أن تكون زمانيـــة خالصة، أما في ضوء الوجود الداخلي وضوء الروح، فإن كل شيء يتحـــول، ولا يعود الخلق معتمداً على أي مقولة للزمان. فالخلق أبدي، بينما الزمان حالة وضيعة من حالات المصير الإنساني. وعلى رأي برديائيف فإنه من الخطأ مواجهة الزمـــان الذي ينقسم على الماضي أو الحاضر والمستقبل فهو زمان وضيع فحسب، بل وعدم مواجهة الزمان الذي هو نتيجة للديناميكية والنشاط الخلاق أيضاً، وبالتالي البحث عن اللحظة الأبدية التي هي فوق الزمان نفسه.

---

1 Ibid, p. 135.

2 Ibid, p. 137.

3 جرين مارجوري: هيدجر، "سلسلة أعلام الفكر العالمي المعاصر"، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1973، ص 37.

ويبدو أن البحث عن اللحظة الأبدية عند بردياثيف، ليس سوى محاولة للفكاك من الزمان الموضوعي المنقسم الذي يحمل الموت الحتمي لكل موجود إنساني، فهو زمان شر.

يرى بردياثيف أن أوغسطين وصل في اعترافاته إلى بعض الأفكار القيمة عن الزمان فهو يدرك تمام الإدراك طبيعة الزمان المتناقضة الوهمية، والزمان عنده ينحل إلى الماضي والحاضر والمستقبل. ولكن الماضي لم يعد موجود، والمستقبل لم يأت بعد، كما أن تحلل الحاضر الدائم بين الماضي والمستقبل يجعله سريع الزوال: "فما هو الزمن إذن؟ إن لم يسألني أحد عنه، أعرفه، أما أن أشرحه، فلا أستطيع. ومع ذلك، أؤكد بجسارة، أنه، لو لم يكن شيء ينقضي، لما كان الزمن يمضي، لولا الماضي لما كان الحاضر. وما هما هذان الزمانان الماضي والمستقبل؟ الماضي مضى والمستقبل آت، والحاضر لو بقي دوماً حاضراً دون أن يتلاشى في الماضي لبطل أن يكون زمناً ولكان أزلاً. وبالتالي لزم للحاضر، كي يكون زمناً أن يتلاشى في الماضي، فكيف نقدر أن نثبت وجوده هو طالما أن علة وجوده الوحيدة أن لا يكون. وفي الواقع ان حق لنا أن نقول أن الزمن موجود فلأنه يسير نحو اللاوجود"[1]. فالزمان نوع من الأبدية الممزقة التي تتصف أجزاؤها جميعاً وهي الماضي والحاضر والمستقبل بأنها دائمة الافلات، ومصير الإنسان يتحقق في هذه الأبدية المفككة، في هذه الحقيقة المرعبة للزمن.. هذا السراب من الماضي والحاضر والمستقبل.

لكن كيف يناقش بردياثيف موضوع الزمان بوصفه منقسماً على ماضي وحاضر ومستقبل؟ والحقيقة أن الزمان عنده مؤلم وشر لأنه يفلت من الإنسان بأقسامه الثلاثة، ويكفي أنه (الزمان) يؤدي به (الإنسان) إلى الموت في نهاية الأمر.

وبردياثيف في موقفه من الأقسام الثلاثة للزمان يقترب جداً من أوغسطين إذ يرى أن الماضي لم يعد له وجود، وإن الحاضر قد ابتلعه، ولم يعد له وجود واقعي. ولكن في الوقت نفسه نجد أن للماضي وجوداً وأنه يؤلف جزءاً من الحاضر، وهذا شأن المستقبل أيضاً. وهذا في نظر بردياثيف تناقض أساسي في الزمان لأن مصير

---

1 القديس أوغسطين: اعترافات، نقلها إلى العربية الخوري يوحنا الحلو، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، 1962، ص 249.

الإنسان يتحقق داخل زمان ينقسم على ماض وحاضر ومستقبل. وبمعنى آخر فإن الماضي والمستقبل يكمنان في حاضره، والثلاثة في تغير مستمر، وفيها يتحقق مصير الإنسان.

يوجد نوعان من الماضي: الماضي الذي كان و لم يعد له وجود الآن، والماضي الذي ما زال باقياً في الحاضر، فالماضي الباقي يعيش في ذاكرة الحاضر[1] ومن الخطأ الإعتقاد أن المجتمعات أو الناس يعيشون في الحاضر فقط، بل يعيشون الماضي كذلك. فالحاضر لا يمكن الإمساك به، لأنه يتحول إلى ماضي، ونحن إذن نعيش في قبضة الماضي، وفي الوقت نفسه يجذبنا المستقبل. وهكذا في لحظة دورة الزمن فإن الحاضر يلغي الماضي لكي ينشأ المستقبل لتولد حياة جديدة. ولكن على الرغم من حدوث المستقبل، فإن الماضي لم ينته تماماً، بل يستمر في الحياة. الماضي لا يعدم، فهو يمثل الأحداث العظيمة[2]. ويحق لنا القول إن الماضي أصبح جزءاً من التاريخ فهو يعود إلى ذلك الواقع الحقيقي التاريخي. ولا بد أن نعترف بديمومة التاريخ، لأن التاريخ، الذي يعد ماضياً واقعياً، هو من الواقع الحقيقي. وهو واقعي لأنه لم يتلاشى و لم يهلك تماماً، بل أصبح جزءاً من الحقيقة الأبدية[3].

أما مشكلة الماضي والمستقبل وعلاقتهما المتبادلة فهي أولاً: مشكلة، كيف يمكننا أن نقضي على الماضي المؤلم؟ ومن ناحية أخرى كيف نعمل على استمرار ما مضى من الجمال والخير والحب؟ وهذا الإقتراب من الماضي يشبه إلى حد كبير الوسيلة التي نقترب بها من الحاضر، فإننا نحاول أن نحتفظ بحاضرنا الذي نعتز به، ونأسف حينما نجده يفارقنا ويموت. ونحن نحاول أن ننسى ذلك الجزء المؤلم القبيح من الحاضر[4]، فالإنسان لا يستطيع أن يعيش في عالم وضيع دون أن يشعر بحاجته إلى النسيان، وإلى نسيان أشياء كثيرة، فالذاكرة التي تحمل من الماضي والمستقبل تكون عبئاً لا يستطيع الإنسان أن يتحمله، والنسيان بهذا المعنى خلاص وراحة، ويحاول الإنسان أن ينسى نفسه وينسى الماضي والمستقبل، وهو ينجح فعلاً في أن

---

1 Ibid, p. 133.

2 Berdyaev, Nicolai: Towards a new epoch, Translated from the French by Oliver Fieling Carke, Geoffery Bless, London, 1949, p. 71.

3 Berdyaev, Nicolai: The meaning of History, p. 71

4 Berdyaev, Nicolai: solitude and society, p. 134.

ينسى نفسه ولكن في لحظات قصار جداً. غير أن حاجته الماسة إلى النسيان تثبت ما في الزمان من شر مؤلم[1].

ومن غير شك أن الحاضر الذي نعتز به نتمنى أن يدوم إلى الإبد بعيداً عن أي تغير نحو الماضي الذي تعيده لنا الذاكرة، وان من أثر المستقبل أن يجعل الحاضر ماضياً، أي أن الخوف من المستقبل يجعل الإنسان يحن إلى الماضي هرباً من المجهول (المستقبل) هذه هي العلاقة المنكودة بين الماضي والمستقبل. فالزمان شر، ومرض قاتل يقطر حنيناً مهلكاً، وانقضاء الزمان يصيب قلب الإنسان باليأس.

هذا هو طابع الزمان الثلاثي المؤلم.. أننا لا نجد زماناً حقيقياً. فالجزء الواحد يلغي الجزء الآخر. إن الزمان يوحي بالشر، فهو مبدأ مميت ومهلك. فالماضي يموت بسرعة في كل لحظة متعاقبة وينغمس في ظلام اللاوجود. والمستقبل قاتل كل لحظة ماضية لكي يتحول إلى ماض مثله.

وهكذا فإن الزمان زائف منقسم على ماضي ومستقبل وحاضر. وهذا الإنقسام مرض جوهري، ونقص وشر لزمان عالمنا، والإعتراف بهذا الزمان الشرير يمنعنا من إدراك الواقع التاريخي. ولكن من الممكن إدراك الواقع التاريخي في الزمان الحقيقي غير المنقسم والخالد، حامل الحياة وليس الموت، إن زمان عالمنا يحمل الموت لأنه يؤدي بالماضي إلى السقوط في هاوية اللاوجود، وهكذا يصبح كل مستقبل ماضياً. ونحن بحاجة إلى زمان حقيقي يحرز الإنتصار على الزمان الزائف[2].

إن برديائيف يبحث عن زمان دائم، وليس زماناً متغيراً مهلكاً بتعدده إلى ماضي وحاضر ومستقبل، أي أنه يبحث عن زمان لا يوجد فيه ماضي ولا مستقبل، بل يوجد حاضر حقيقي فقط، عندئذ سيكون هو الزمان الحقيقي الخالد، على العكس من زماننا الذي يعد الموت هو الجانب النهائي فيه. ويمكن القول أن برديائيف وكأنه يحاول أن يجمع شتات الزمان في ذاته (الماضي والحاضر والمستقبل) ليخلق منها زمان الأبدية لأجل أن يحيا فيه حاضر مستمر، بعيداً عن الصيرورة التي تولد الماضي وما يتبعه من ندم والمستقبل وما يخلقه من خوف وجزع.

---

1 Ibid, p. 135-136.

2 Berdyaev, Nicolai: The meaning of History, p. 70

ثالثاً - وصف العزلة:

أما الشعور بالعزلة فيعتقد برديائيف أنه شعور أصيل في الإنسان ما دام يحيا في هذا العالم الموضوعي، فالعلاقة فيه بين الأنا والآخر لا تقوم على الإتصال الروحي، إنما على الإحالة الموضوعية. لذا فإن وجود الإنسان في الأساس وجود مغترب، لأن روحه لم يخلق لهذا العالم المادي.

ويبدو أن الفلاسفة الوجوديين قد تأثروا بهوسرل في بحثهم لمشكلة الاخر.. إذ أنه ذكر هذه المشكلة في تأمله الخامس في "تأملات ديكارتية". ومن أشهر الفلاسفة الوجوديين الذين تأثروا به هو سارتر.

إنني موجود داخل العالم "أنا والآخرين" الذين أتميز عنهم وأتعارض معهم. وبالتالي أكون موضوعاً لتجربة كل واحد منهم. وهذا المعنى عند هوسرل ملازم للأنا مفهوماً بوصفه الأنا الطبيعي، وسوف يظل على هذا النحو، ويمكن القول بكلمة اخرى انني موجود وجودا موضوعيا في هذا العالم، لذلك لا يمكن أن أفلت من الشعور المؤلم بالإغتراب، فالشعور به أصيل باق.

وإن وصف برديائيف يقترب من هوسرل في أن الأنا بوصفه طبيعياً يظل مغترباً، لأنه صفة في صميم الوجود الإنساني ما دام هذا موضوعياً.

ونخلص إلى القول أن اصطدام الأنا بالوضوع يؤدي إلى فشلها في الإتصال بأنا أخرى، والآخر موضوعاً أو شيئاً يسبب اغترابي لأن وجوده يسلب حريتي ويعدني شيئاً مادياً أو يحيلني إلى موضوع. لذا فالإتصال الحقيقي هو الإتصال الروحي ولا يتم أبداً إلا مع الله.

خاتمة:

كان بردیائيف يهدف من فلسفته كلها الدفاع عن الإنسان وتجاربه في القلق والمعاناة. فهو الذي عبر عن عصره أحسن تعبير في كتبه المختلفة عن الحرية وكرامة الإنسان. ولا شك أن المواقف التي تعرض لها من سجن ونفي خارج الوطن وما رآه من حروب وقتل علمته أن هذا العالم ليس هو العالم الوحيد وبالتالي فإنه انتقد هيدجر وسارتر لأنهما فسرا الوجود الإنساني تفسيراً انطولوجياً، بل وانتقدهما أيضاً لكونهما عدا هذا العالم هو العالم الوحيد الذي يلقي فيه الانسان مصيره.

وكان بردیائیف یفكر في الإنسان ومصيره، وهكذا قال في لحظة من لحظات العذاب التي عانتها أوربا: كانت عوالم بأكملها تستحيل انقاضاً... وكان النـــاس يقذف بهم في الظلام الخارجي إذ يتحولون إلى ما يشبه الدمى المحطمة. وكنت ألقي على نفسي هذا السؤال مرة بعد أخرى، أهذا العالم الساقط المنكوب الذي يمثـــل الإنسان ويسحقه تحت وطأة ضرورات لا ترحم، يمكن أن يملك واقعـــاً صـــادقاً أصيلاً؟ أليس الإنسان مدفوعاً بطبيعة الأشياء نفسها للبحث عن واقع يعلو علـــى هذا العالم؟ هذا هو ما يؤلف السؤال الديني الذي ظل مصدر القلق متصلاً بالنسبة لي حتى في أكثر لحظاتي بعداً عن الدين.

ويعد بردیائیف أكثر تفوقاً من فلاسفة الوجود في التعبير عن عصره، فهـــو لم يعبّر عن مأساة روسيا فقط، بل كوارث أوربا أيضاً. إن فلسفة بردیائیف: أصبحت وجودية لأنها ظهرت كرد فعل لكوارث زماننا. إذا كان يسبرز وهيدجر قد عبّـــرا عن المآسي الألمانية، وسارتر ومارسيل قد عبّرا عن المآسي الفرنسية، فإن بردیائیف عبّر عن كوارث روسيا وأوربا المسيحية.

لقد عد بردیائیف فلسفته وجودية لأنه آمن بأولوية الذات الوجودية العارفـــة Knowing - existing subject على الموضوع، وفضّل الوجود على الماهية. فهـــو يؤكد على الذات العارفة في معالجة الأشياء، وليس عن طريق موضوعي أو يتصور مذهب للوجود. فيعرّف بردیائیف الفلسفة الوجودية: بأنها فلسفة تمثل شيئاً قائمـــاً بذاته هو تحقق الوجود الذاتي في مقابل الفلسفة التي تعالج شيئاً خارجياً، او بمعـــنى آخر تعالج العالم الموضوعي. فنجده يؤيد تفكير كيركجورد لأنه في جوهره تفكـــير ذاتي، والهدف الأول للذات هو أن تحقق طبيعتها الوجودية، وأصبح كيركجـــورد الممثل الرئيس لهذه النـــزعة.

وبردیائیف يعارض هيدجر، إذ يتهمه بإقامة فلسفة "عن" الوجود، أي فلسفة يصبح فيها الوجود موضوعاً لفكر. وإن هيدجر نفسه يعترف بأن غرضه هو إقامة "أنطولوجيا" لتحليل الوجود.

اما عن سارتر، فقد رأى بردیائیف أن سارتر لا يعد ممثلاً للفلسفة الوجودية، فالوجودية الحقة لا يمكن أن تكون أنطولوجية أي علم عام للوجود، فالوجوديـــة فردية. رفض كذلك نظرة سارتر للإنسان.

لقد وصف سارتر شخصيات روايته "طريق الحرية" كونها شخصيات تمارس الجنس أو تشرب الخمر في مقهى. ويعتقد أنه بهذا العمل قد فسر الوجود. وهو في الحقيقة لم يبرز - كما يرى برديائيف - إلا الإغتراب عن الوجـود أو الإحالـة الموضوعية لوجود الإنسان. هؤلاء هم أبطال سارتر الذين يغوصـون في أعمـاق الوجود، ومهما يكن بعد هذا العمق فلا يمكـن أن نحصـل علـى شـيء مـن الترنسندنتالية. وبالنسبة لسارتر فإن الوجود دائماً باق في عالم الموضوعات الـتي لا يمكن بها أن يكون الفيلسوف وجودياً.

الإنسان لا يمكنه نيل الحرية عن طريق الوجود لأنـه مقيـد. وفي الغثيـان La Nausee يؤكد على أن النشاط المبدع للإنسان يبعده عن الملل والغثيان. ولكن سارتر على العموم يهبط بالإنسان إلى الحضيض، بل هو يعطي فكرة وضيعة عنه، حتى أنه يرى الإنسان هو الحضيض نفسه. ويبدو أن عمل سارتر المبدع نفسه منبثق من وجود فاسد.

وعلى أية حال فإن برديائيف يرى أن الإنسان ليس وضيعاً تماما كما تصوره سارتر إنما الإنسان عنده وسط، أي انه (سام ووضيع) في الوقت نفسه، فهو ينتمي إلى عالم الروح وعالم الطبيعة. والإنسان يتسامى بعقله ويعلو عن كل ما هو أرضي فيفكر في الله ويبدع القيم. وإنه يهبط إلى الإرض فيعيش مع غرائزه الحيوانية، وهذا هو مستواه الوضيع. إن هذه الفكرة ليست جديدة، إذ قال بها بسكال من قبل: إن الإنسان وسط بين العظمة والوضاعة.

أما إذا انتقلنا إلى حرية الإنسان فإننا نجد برديائيف يعدّها ربيبة العـدم أو اللاوجود، والحقيقة أنه بهذه الفكرة حاول أن يبرر الشر علـى اعتبـار أن الله مصدره لأنه خالقه، أي أن الله خالق "الحرية" وبالتالي فإن الشر مقـدر منـه، وهذا الرأي هو الذي جعل برديائيف يقول أن الحرية في صميمها ان هـي إلا نشاط سلبـي هدام وهنا نشير إلى أن سارتر يرى أن الهدم خاصـية إنسـانية جوهرية، فإن الإنسان وحده هو من بين جميع الموجودات ذلك المخلوق الذي يحترف الهدم. إنه الإنسان الذي يؤكد حريته بنشاطه الهدام، وحروبه المـدمرة، واختراعاته الخبيثة، فيقيم بذلك دليلاً على أن حريته وثيقة الصلة بالشر والموت والعدم.

لقد أدرك برديائيف ما في عصره من استهانة بكرامة الانسان. وما وجد من علوم تقيده بدلاً من أن تكون في صالحه، فأخذ يدعو للحرية، وهي في الواقع، أبرز المهمات التي تناولها بالدراسة في مؤلفاته على الاطلاق، وأما الموضوعات الاخرى فتنضوي تحت لوائها.

مؤلفات بردیائیف المترجمة الى الانجليزية:

1. Berdyaev, Nicolai, Alexandrovitch: the destiny of man, translation from the Russian by Natalie Duddington, Harper, New York, 1960.
2. ----------: Freedom and the spirit, translated by Oliver Fielding Charles seribonerp's Sons, New York, 1935.
3. ----------: An essay in eschatological metaphysics (Russian Title published in English beginning and the end). Translated by R.M. French Geoffrey bles, London, 1952.
4. ----------: Myself and the world of objects (Russian title published in English as solitude and society). Translated by George Reavey Geoffrey bles, London, 1947.
5 .----------: slavery and freedom.Translated by R.M, French. Charles Scribner's sons, NewYork, 1944.
6. ----------:The meaning of the creative act, Translated by Donald A.Lowrie, victor Gollancy, London, 1955.
7. -----------: The meaning of History, Translated by George Reavey, Charles Scribners sons, New York, 1936.
8. ----------:The new middle Ages (Russian Title published in English as the end of our time). Translated by Donald Atwater, shed and ward, New York, 1933.
9. ----------: Dostoevsky, Translated by Donald Atwater, shed and ward, New York, 1934.
10. -----------:The fate of Man in the modern world, Translated by Donald Lowrie. Milwaukee: Morehous Gorham company, 1935.

كتب بردیائیف المترجمة إلى العربية:

1. نيقولا بردیائیف: الحلم والواقع، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة علي أدهم، مطبعة أطلس، مصر، القاهرة، 1966.

2. ------------: العزلة والمجتمع، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة علي أدهم، مكتبة النهضة المصرية، مصر، القاهرة، 1960.
3. ------------: أصل الشيوعية الروسية، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة راشد البراوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، القاهرة، 1966.

أنطونان أرطو

(1948-1886)

أنطونان أرطو:
بين العودة إلى الأصول
وتفجير النسق الثقافي الغربي.

الدكتور سعيد كريمي
أستاذ باحث، جامعة المولى إسماعيل
الكلية المتعددة التخصصات الرشيدية
المغرب

1- تمهيد

يعتبر أنطونان أرطو Antonin Artaud (1886-1948) قوة بركانية نشيطة، وإنسانا كرس حياته لمراجعة المفاهيم والقيم المتداولة. وقد شكل هو نفسه مادة لكتاباته، ليس فقط بسبب خاصيتها السير ذاتية Autobiographique المهيمنة، لكن كذلك بسبب حضوره الشخصي الثابت. فهو يكتب كما يتكلم ويعيش كما يكتب، وليس هناك أي مسافة تفصل بينه وبين كتاباته. ولأن أرطو وحياته منسوجان بشكل يجعل من المستحيل الفصل بينهما، "فإن أي محاولة لتقديم أو فهم أرطو، ينبغي أن تضع في الاعتبار حياته كنقطة بداية. إنه البطل الوجودي الحقيقي. فما فعله، وما حدث له، وما عاناه، وما أصبح عليه في النهاية، هو أكثر أهمية من أي شيء قاله أو كتبه"1. وهو الرأي الذي ثمنه جرار دروزوا Gérard Durozoi في كتابه*: "Artaud: L'aliénation et la folie"، وأقربه كذلك جيل دولوز Gille Deuleuze وفلكس كاتاري F. Guattari في كتابهما* "L'anti-oeudipe"، حيث أكدوا جميعا أن دراسة إنتاجات أرطو الأدبية والفنية بمعزل عن حياته واهتماماته يعد ضربا من العبث.

تعددت اهتمامات أرطو وتداخلت بشكل كبير إلى درجة أنه أضحى من المستحيل محاصرتها. لم يكن أرطو رجل مسرح فحسب، بل هو مفكر وشاعر

مجرب، وسينمائي، ورسام، وناقد، وأنتروبولوجي، [وذلك من صلب اشتغالات الفلسفة اليوم] وسياسي- أججت كتاباته فتيل ثورة 68 بفرنسا- وصاحب رؤية Visionnaire.

من هذا المنطلق، فإن من التمحل والتعسف اعتبار كتاباته تنظيرية لأنها أكبر من أن يحتويها هذا المصطلح، بل هي تنبئية واستبصارية وطليعية بامتياز. لذلك، فإن فرادة أرطو هي الوجه الآخر لعالميته. وهو ما يترجمه التأثير الذي مارسه ومازال يمارسه على كبارا لفلاسفة والمسرحيين والفنانين العالميين. تأسيسا على ذلك، ارتأينا التعريج على مقاربة شخصية أرطو انطلاقا من أهم المحطات في حياته، وكذا من خلال بؤر التوتر التي شغلته ونالت حظا وافرا من اهتماماته.

هكذا سنرى كيف ساهم أرطو بشكل فعال في تأسيس الحركة السريالية إلى جانب أندري بروتون A.Breton وآخرون، وكيف صاغوا أهم أهدافها ومراميها القريبة والبعيدة. كما سنقف عند الأسباب التي عجلت بالقطيعة بين أرطو وبين هذه الحركة الثورية، وكذا الانتقادات اللاذعة التي وجهها لرفاق الأمس، وللماركسية التي تبنوها كتوجه إيديولوجي.

وقد كان للعامل الديني أيضا بالغ الأثر في رسم معالم الفكر الآرطي وقسماته، وهذا ما يدفعنا إلى النبش في هذا الجانب وتدقيقه وتمحيصه. ووعيا من أرطو بضرورة النقد الثقافي الشامل، وفي أفق تفجيره لمركزية الغرب باعتباره المصدر الوحيد لكل الأنساق الفلسفية والفكرية والعلمية والفنية... انبرى أرطو مدافعا بشدة عن الثقافة الشرقية، وثقافة الهنود الحمر، وكل الثقافات الأصيلة التي تتجاوز في عمقعا وأصالتها الثقافة الغربية.

ورغم الحضور القوي للجانب الفكري والفلسفي لأرطو، وهو ما تؤكده الدراسات الفلسفية الحديثة التي اتخذت من أعماله متونا للاشتغال- مشيل فوكو، جاك ديريدا، موريس بلانشو، جيل دولوز، فليكس كتاري...-إلا أنه عرف أكثر باعتباره أحد أكبر رجالات المسرح التجريبي والطليعي في العالم، كما أن اشتغاله على ما سماه ب"مسرح القسوة" ألهم كل المدارس والتوجهات المسرحية التي أعقبته، بدءا بمسرح العبث، والمسرح الفقير، مرورا بالمسرح الحي، ومسرح الوقعة، وانتهاء بأسماء وتجارب عالمية وازنة من طينة بيتر بروك، وجون لوي بارو وغيرهما.

وقد حاولنا كذلك تأصيل مفهوم "القسوة"La cruauté باعتبـــاره مفهومـــا مركزيا لدى أرطو، مقارنين هذا المفهوم ببعض المفاهيم الواردة عند نيتشه. وعليه، فإن الوقوف عند هـــذه المحطـــات ســـيفيدنا في الاقتـــراب أكثـــر مـــن أرطـــو الإنسان/العبقري، ويشكل مفتاحا لمقاربة مشروعه الفكري وشعريته المسرحية.

وتجدر الاشارة إلى أنه بعد وفاة أرطو سنة 1948 ببـــاريس نتيجـــة مـــرض السرطان، عهد إلى صديقته بول تيفونان Paule Thévenin تجميع أعماله الكاملـــة التي صدرت تباعا عن دار غاليمار للنشر Gallimard، والتي بلغت أكثر مـــن 44 كتابا. واحتفاء بالذكرى المؤوية لولادته، أعادت نفس دار النشرإصـــدار أعمالـــه الكاملة في مجلد واحد سنة 2008 ناهز 2000 صفحة.

2- أرطو بين السريالية والدين

1.2-أهداف الحركة السريالية وانخراط أرطو في صفوفها:

جاءت الحركة السريالية كإفراز طبيعي للحالة الـــتي وصـــل إليهـــا العقـــل الغربـــي. وهي حركة ثورية تطمح إلى التخلص مـــن الإرغامـــات، وعقلانيـــة الحضارية الغربية التي تحتجز الفرد داخل غلاف متصلب، وتحرمه من الإطلالة على قدراته الاستبصارية الخلاقة الثاوية بداخله.

وقد كان كل شيء يسير في اتجاه توحيد أرطو بأصدقائه السرياليين، انطلاقـــا من تنصلهم المشترك من الواقع المهلهل والمهترئ، وسعيهم الدؤوب نحو إحـــداث تغيير جذري يهم كل مرافق الحياة. "فالسريالية حمام عقلي، مثلها في ذلك مثل أي نظام حركي، لكن هذا النظام يروم تحقيق أهداف نادرة وثمينة للغاية"2*.

هناك إذن حضور لنوع من الدينامية الحياتية، ورسم لمرام وغايـــات بعيـــدة، ومراوغة وتعال عن العقل العادي. وبشكل عام، فـــإن أرطـــو "دخـــل الحركـــة السريالية، ليس بهدف الانـــزواء بداخلها، ولكن ظنا منه بأنه سيجد فيها الوســـط الثقافي الذي قرر مظهريا استخدام قوة مماثلة لقوته"3.

وبالفعل، فقد كانت لأرطو اليد الطولى في رسم معالم الفكـــر الســـريالي، إذ تحمل مسؤولية إدارة وتحرير أهـــم الأعـــداد مـــن مجلـــة "الثـــورة الســـريالية" La révolution surréaliste وشكل رفقة أندري بروتـــون A. Breton ولـــوي

أرغون Louis Aragon جبهة موحدة لوضع العالم محط تساؤل، والهروب من الواقع المتأزم، والتخلي عن المبادئ المتداولة، والتحامل على كل ما هو عقلاني ومسلم به. أي خلخلة الجاهز، وإعادة النظر في القسمات التي أطرت المجتمع الغربي، وشكلت نسقه المعرفي والثقافي. ولا ينحصر التغيير الذي تسعى السريالية إلى تحقيقه على مستوى الواقع الكائن، بل يتجاوز ذلك إلى استكناه الممكن والمحتمل. لهذا نقول مع أرطو بأن "تصورا سرياليا من هذا النوع يطمح إلى بلوغ المادية العميقة للعقل، ونظام الفكر. ولا يمكنه أن يفهم إلا في ارتباطه بقوته التفكيكية للحياة. ويطمح قبل كل شيء إلى خلق تصوف من نوع جديد. كما ينطوي على مجموعة من المعتقدات الواقعية التي يعيد تقديمها بدوره. ويمنع على كل واحد من مشايعيه تأمل الحياة برؤية ماضوية. ويفرض كرها مطلقا على كل ما تعودنا على تسميته حياة، أي الحياة كما صنعت لنا، وفي كل أنظمة العقل"4.

وهذا ما يبرز الطابع الحداثي لهذه الصيحة الفكرية التي طالت كل الجوانب الحياتية. غير أنها لا تقف فقط عند انتقاد المشهد الفكري التي هي إحدى ضحاياه، بل تروم اجتثاث الداء من الأصل، أي بنية العقل الذي احتوى هذا الفكر نفسه، وخول له إمكانية التغلغل في حياة الأفراد والمجتمعات.

وما يزكي هذا الطرح هو قول أرطو بأن "هذه الثورة تهدف إلى التقليل العام من القيم، والحط من مكانة العقل، وخسف معدنيات البدهي، وإحداث لبس مطلق [...] وإقصاء المنطق ومطاردته [...] ومن أهدافها أيضا، إعادة ترتيب الأشياء بشكل عفوي متبعة في ذلك نظاما أكثر أصالة وأكثر دقة، يستحيل تبيانه بالطرائق العقلية العادية..."5.

ورغم ذلك، فإن هذا لا يعني في أي حال من الأحوال أنها رمز للفوضى والتسيب، بل تحتكم هي الأخرى إلى بعض المعايير التي خلقتها لنفسها وآمنت بها. ذلك أن إرساء طرائق جديدة للتفكير وتجاوز المعطيات الواقعية ليس بالأمر الهين، لأن هذه المعطيات الواقعية ثمرة موروث ثقافي تراكم واختمر عبر تعاقب الأجيال والسنين. وعموما، فإننا يمكن أن نعود إلى أحد البيانات التي كان أرطو أحد مهندسيها للاطلاع مباشرة على بعض الأهداف الأخرى، حيث أعلنت المجموعة السريالية ما يلي:

1. لا تربطنا بالأدب أية صلة، ولكننا قادرون على استعماله في حالة الحاجة ككل الناس.
2. إن السريالية ليست تعبيرا جديدا أكثر سهولة، أو حتى ميتافيزيقا شعرية، إنها منهج للتحرر التام للعقل وكل ما شاكله.
3. لقد قرنا كلمة سريالية بثورة، لنوضح فقط الخاصية الاستقلالية الانفصالية اليائسة تماما لهذه الثورة.
4. إننا لا نطالب بتغيير أي شيء من سلوكات الناس، لكننا نفكر جيدا في أن نبرهن لهم على هشاشة أفكارهم وعلى أية قواعد مخلخلة، وعلي أية كهوف شيدوا منازلهم المزلزلة.
5. إننا نلقي إلى المجتمع هذا التحذير الرسمي المتمثل في الحيطة من فوارقه، وإننا لن نغض الطرف عن أي خطوة خاطئة من إنتاج عقليته.
6. إننا سنقف بالمرصاد ضد كل المنعطفات المجتمعية.
7. نحن مختصون في التمرد.
8. إننا نقول للعالم الغربي على الخصوص بأن السريالية موجودة.

[...] إن السريالية ليست صورة شعرية، إنها صرخة للعقل الذي يستدير حول نفسه ويقرر بيأس تجاوز عقباته بمطرقات مادية عند الحاجة"6*

غير أن الطابع الثوري لهذه الحركة ظل ملتبسا، إذ ارتبط في بادئ الأمر بكل ما هو روحاني. لكن سرعان ما انزاح عن هذا الخط، حيث حاول السرياليون التخلص من نخبويتهم والنزول من برجهم العاجي لمعانقة هموم الطبقات الكادحة والمسحوقة، من خلال توجيه نضالهم وتأطيره بالانضمام إلى صفوف الحزب الشيوعي الفرنسي، وهو ما عجل بالقطيعة بينهم وبين أرطو.

2.2-القطيعة:

لقد "أحدثت ثورة عبد الكريم الخطابي وحرب الريف تصلب الأوساط البورجوازية. فوعى السرياليون أنه لم يعد في وسعهم الاكتفاء فقط بمظهر التمرد. بل صار من الواجب عليهم الاستجابة إلى الحاجة بالمشاركة في جبهة موحدة إلى جانب كل الثوار الآخرين بمن فيهم الشيوعيون".7

حاولت فرنسا "الكولونيالية" وحليفتها اسبانيا على اثر هذه الانتفاضة الشعبية تضليل الرأي العام بوصف ثورة الخطابي بأنها لا تعدو كونها "بارود شرف" اعتادت القبائل المحاصرة القيام به قبل استسلامها للأمر الواقع، غير أن مناضلي الحزب الشيوعي الفرنسي تصدوا لهذه المؤامرة بكشف النوايا التوسعية لفرنسا الامبريالية، وإبراز شعبية هذه الانتفاضة وقوتها. و لم تكن هذه المساندة لحرب الريف من قبل الشيوعيين حبا في الريفيين، بل استجابة لمبدإ إيديولوجي متمثل في حق الشعوب في تقرير مصيرها. "إن التمرد السريالي ينبع من منبع آخر مماثل لرفضه الخاص للثقافة [...] في حين أن تمرد أرطو لا ينتمي في أصله إلا إليه وإلى مكابدته. فالسرياليون يمكن أن يكونوا رفاق درب تمرده. لكنهم لا يقاسمونه هذا التمرد"8.

وهذا الاختلاف في فهم طبيعة الثورة والتمرد، هو الذي أفضى في النهاية إلى انفصال أرطو عن المجموعة، ذلك أن الإلتزام السياسي الرامي إلى صيانة توجههم الإيديولوجي الجديد -وهوما يتماشى مع أهمية حركتهم- والخضوع للديمقراطية المركزية للحزب، سيجعل من السرياليين مجرد مناضلين بسطاء يخضعون للتوجهات العامة للقيادة الحزبية، وينفذون أوامرها ومخططاتها. في حين أن أرطو لم يكن أبدا ليرتاح إلى وضع من هذا القبيل. يقول في هذا الصدد: "أن يكون السرياليون قد طردوني، أو أن أكون قد انسحبت من مظهرهم الغروتسكي الخداع، فإن السؤال لم يكن أبدا هو هذا. فقد انسحبت من داخلهم لأنني لم أعد أتحمل التقنع Mascarade الذي دام طويلا. وإذا استثنينا الإطار الجديد الذي اختاره السرياليون، فإنهم لم يفعلوا شيئا يذكر عدا ذلك. وما فتئ الزمان والأحداث يثمنان الموقف الذي اتخذته"9.

إن ما جمع أرطو بالسرياليين إذن هو حب التمرد، لكن هناك اختلاف نوعي بين تمرده وتمردهم. فأرطو يعتقد اعتقادا راسخا أن الفرد خلق لكي يكون حرا، وعليه أن يدافع عن حريته ويحميها من كل ما من شأنه خدشها أو التضييق عليها. ولعل السبب الذي جعله ينحو هذا المنحى وهو شمولية فكره الثوري.

إن ثورته تشمل الحياة كلها ولا تستثني أي جانب منها. عكس الثورة السريالية التي رأى مشايعوها أنه يجب توجيهها وتأطيرها حتى لا تبقى غير ذات

بال. وبالتالي، تتم الاستفادة منها. وهو ما لا يستجيب لأفق انتظار أرطو حيث يقول: "أعلم أنه يقف إلى جانبي في الساحة الحالية الرجال الأحرار، وكل الثوار الحقيقيين الذين يرون أن الحرية الفردية أرقى من أي فتح محصل عليه على مستوى نسبي"10.

لم يكن أرطو وحده الذي أبعد عن الحركة، بل طال هذا الإبعاد سوبو Saupaut وروجي فتراك R. Vitrac.. وكل الذين انتقدوا التوجه الجديد. وهذا يدل على طوباوية التوجه السريالي "الماركسي" في تلك المرحلة الذي لم يستطع تقبل الاختلاف والنقد من داخل الوحدة. ولم يترك حيزا كبيرا للحوار الديمقراطي الحر، حتى يمكنه استيعاب كل التناقضات الثانوية التي هي شيء طبيعي جدا في أي تنظيم كيفما كان نوعه.

ويشير أرطو إلى بعض الأسباب الأخرى التي قادته إلى الانفصال عن السريالية قائلا: "إن ما جعلني أتقيأ السريالية مجموعة من الأسباب من بينها: احترام العجز الجبلي والضعف الخلقي لهؤلاء الرجال -أي السرياليون- وهو ما يتناقض مع مواقفهم التفاخرية الأبدية وتهديداتهم الفارغة وشتائمهم العدمية. وقد حكم هؤلاء الرجال على وجودي معهم بأنه غير ضروري، لأنني رفضت الالتزام بعيدا عن نفسي، وطالبت بالصمت من حولي، وأن أكون وفيا في أفكاري وأفعالي لما أشعر به داخليا [...] وقد طالبت بأن أبقى حرا وسيد حركتي الخاصة [...] وليست هناك ثورة ناجحة ما خلا تلك التي سأستفيد منها أنا وأمثالي"11.

إن أرطو يدافع عن موقفه باستماتة، وينتقد السرياليين بعنف، لأنهم خانوا المبادئ التي قامت عليها حركتهم، وأضحوا يعيشون في جو من المفارقات والتناقضات، لكن هل كان أرطو حقا صائبا في اختياره؟ هل يمكن فعلا تحقيق ثورة شاملة بعيدا عن معاناة الجماهير؟ وهل النضال الفردي ذو فعالية أقوى من النضال الجماعي؟

ترى مونيك بوري Monique Borie أن انحراف أرطو السريع عن الخط السريالي ناتج عن اختيار السريالية حصر نفسها في المستوى الأدبي، والمستوى المادي للأحداث: "وفي أعين أرطو تعني السريالية في معناها العميق شيئا آخر، أي نظرة أخرى للعالم والإنسان. تجربة داخلية أخرى وتعبير آخر للغة. والسريالية في تصور أرطو كذلك يجب أن تكون طريقا في اتجاه عودة أصيلة للمنابع..."12.

إن تجربة أرطو مع السرياليين، بما لها وما عليها، تؤكد حقيقة أساسية مفادها أنه ظل دائما منسجما مع الخط الذي رسمه لنفسه.

وفي إطار بحثه عن قرين للمسرح وقرين للحياة، اتخذ من السريالية سبيلا لبلوغ هذا الهدف، غير أنه اصطدم بأناس ينظرون إلى الحياة بعين مجردة ويسعون إلى ترجمة تصوراتهم وأفكارهم على أرض الواقع، عوض الاحتفاظ بها على مستوى نظري فوقي. فقد التزموا إذن بالشروط الاجتماعية المفروضة، في حين أن أرطو اعتبر أن التفاعل لا يأتي من العالم الذي يحيط به، ولكن من عذابه الداخلي. وهناك مسألة أخرى يجب تسجيلها وهي أن "العنف الآرطي حير وأرعب مبكرا أصدقاءه السرياليين. فقد حكموا على بعض مبادراته حتى وهو معهم على اتفاق بأنها متجاوزة لحدها. ففي العدد الثالث من "الثورة السريالية" الذي كان مسؤولا عنه بشكل خاص، اقترح أرطو -حسب أندري ماسون- أن يرفق هذا العدد ببيان ضد الأم، إلى جانب النصوص الملتهبة التي كانت مقررة، لكن هذه الفكرة لاقت معارضة إلى أن تم إلغاؤها"13.

وهو ما يثبت الغضب الآرطي العارم الذي يتجاوز كل الحدود. لهذا، يصعب كثيرا فهم أرطو بمعزل عن تجربته الداخلية ومعاناته اليومية. ويظهر العنف الآرطي جليا في معظم النصوص التي كتبها.

ورغم قطيعته مع التنظيم السريالي، فقد استمرت نزعة أرطو السريالية الخاصة في إنتاجاته. بل انه حقق ما عجز السرياليون أنفسهم عن فعله. "فقد فسح المجال فعلا لروحه الجريحة لكي تتدفق بحرية وبدون كبح محققا تماما هدف السرياليين، وسعيهم إلى تقنية لكتابة آلية تسمح بالنفاذ إلى الطبقات المظلمة والسحيقة للعقل الإنساني"14.

هكذا استطاع أرطو توجيه اللاشعور وجهته الصحيحة، وتحرير الروح من سجن الجسد. فالروح ظلت دائما بالنسبة إليه تؤطر الجسد والكون. وبهذا يمكن القول بأن أرطو ظل وفيا للسريالية التي آمن بها ودافع عنها حتى النخاع. ولم يزغ عن هذا التوجه رغم المحاولات المتوالية لاحتوائه من طرف أصدقاء الأمس. يقول: "لقد تعرفت على كل الداديين الذين حاولوا احتوائي في أواخر بواخرهم السريالية، لكن لا داعي لذلك. فأنا أكثر سريالية من كل هذا. وهو الحال الذي كنت عليه

من ذي قبل. فأنا أعرف ما هي السريالية. إنها نسق العالم والفكر الذي آمنت به على الدوام"15.

3.2- محاكمته للسريالية "الماركسية"

لقد أحس أرطو بمرارة وألم القطيعة مع السرياليين الذين علق عليهم آمالا كبيرة. وهو ما تؤكده رسائله المؤرخة في هذه الفترة. لذلك، لن نستغرب عندما يوجه فوهة بركانه النقدي اللاذع إليهم. فقد ارتبط بالسريالية في مرحلة كان يشعر فيها باليأس والإحباط والقلق والتدمر... وكان يفكر فقط في كيفية إعادة بناء حياته بمعزل عن كل التصورات السياسية والاجتماعية المتلاحقة. ورغم أن أرطو كان الأشد عنفا وتطرفا من بين السرياليين، فإن "ما يسترعي الانتباه أولا في انتمائه إلى المجموعة، هو روحه التنظيمية وقدراته التنسيقية [...] لأن البعض يظهر السريالية وكأنها رأس للبوهيمية. والحال، أن أرطو المجنون تولى إدارة مكتب الأبحاث السريالية [...] ودعا إلى التنظيم"16. وهذه مسألة ظلت ملازمة له في معظم فترات حياته. فهو إنسان يتميز بالدقة وحسن التنظيم والتنسيق، ويمقت اللامبالاة وعدم تحمل المسؤولية. وهي سمات طبعت كل العظماء الذين حفروا أسماءهم في سجل التاريخ.

وحول ظهور السريالية كفكر جديد، وما أضافته إلى الساحة الفنية والأدبية، يؤكد أرطو أن المسألة محسومة بالنسبة إليه بشكل نهائي، ذلك أنه "لم يكن هناك عقل سريالي بحصر المعنى. وأحسن ما في هذا العقل كان قبلا عند لوتريمان Lautrémont ورامبو Rimbaut [...] فالسرياليون إذن لم يأتوا بجديد"17.

لا شيء طبعا ينبع من فراغ، ولكل شيء أصل ومصدر. وبالتالي، فإن السريالية هي الأخرى ليست "لقيطة"، بل استمدت أصولها النظرية من هذا المنبع أو ذاك، حتى اكتست الحلة التي عرفناها عليها. لكننا لا نشاطر أرطو الرأي في أن السريالية لم تأت بجديد، على اعتبار أن العمل الإبداعي كيفما كان نوعه، لابد وأن يتضمن بعض عناصر الجدة. وعن ارتباط السريالية بالثورة، ورفعها لشعارات التغيير الجذري يتساءل أرطو عن التحول الذي يمكن أن تكون قد أحدثته في الحقل الفكري والثقافي؟

لم يكن هذا التحول قطعا ليستجيب لطموحاقم، لكن هذا لا يعني التقليل من شأن هذه الحركة التي تمكنت من إسماع صوتها وفرض نفسها في ظل ظروف سوسيو ثقافية وسياسية متميزة. وقد أعلن أرطو عن الموت المبكر للسريالية منذ اليوم الذي أعلن فيه بروتون ومشايعوه أنه يجب عليهم التحالف مع الشيوعية، والبحث في مجال الأفعال والمادة الآنية عن نهاية حركة لا يمكن أن تحدث طبيعيا إلا داخل الإطارات الخاصة بالعقل. "لقد اعتقدوا أنهم باستطاعتهم السخرية مني عندما تحدثت عن الشروط الداخلية للروح"18.

إن أرطو لا يقوم بتغليب الجانب الروحي على الجانب المادي، لأنه يملك هو الآخر تصورا ماديا عن الحياة والكون. بيد أنه يسعى فقط إلى رد الاعتبار إلى الروح التي لا يمكن فصلها بتاتا عن المادة. صحيح أن الواقع هو الذي يصنع الفكر، لكن الفكر يعود ثانية ليدير دفة هذا الواقع ويوجهه وفق إستراتيجية خاصة.

ويؤاخذ أرطو على السرياليين خضوعهم للشروط التي تمليها عليهم اللغة والكتابة. فهم في نظره "ليسوا أقل من خنازير [...] لأن السريالية عندهم هي إمكانية للكتابة بطريقة أو بأخرى"19. ويسترسل أرطو في سرد مجموعة من الأسباب التي أدت حسب اعتقاده إلى الاندحار النهائي للسريالية ويقول: "لقد ماتت السريالية بفعل التعصب الغبي لأتباعها. وما تبقى هو نوع من الركام الهجين الذي عجز السرياليون عن وضع اسم له. فالسريالية يجب أن تبحث مرة أخرى عن أصلها، وأن تراوح آثارها الخاص، لأنها تقف عند التخوم الأبدية للمظاهر، كما أنها لم تتموقع في الحياة، وهي عاجزة عن الاختيار، وعن تقرير مصيرها..."20.

لم تسلم الماركسية هي الأخرى باعتبارها نتاجا للعقلية الغربية من النقد الشرس لأرطو. وساهم الزواج الكاثوليكي الذي حدث بينها وبين السريالية -وهو أحد أهم أسباب انفصال أرطو عن أصدقائه- في تأجيج غضبه من الماركسيين الذين حاولوا إحداث ثورة، يقول: "أطمح إلى طرح مسألة الثورة بصورة شاملة، وأرى أن الماركسية غير كافية لانجاز تصور شامل للثورة"21.

ولعل السبب في ذلك يعود بالأساس إلى طليعية الثورة الماركسية التي هي ثورة اجتماعية، تتغيا إنصاف الطبقات المسحوقة، والدخول في حرب لا هوادة فيها مع مصاصي دماء الفقراء والمحرومين، لكنها تناست أن الثورة الاجتماعية ما هي إلا جانب بسيط من الجوانب المتعددة للثورة الشاملة. "وإذا بقيت الثورة الماركسية جزئية، و لم تكن سوى رد فعل بدل أن تكون حركة جديدة، فلأنها ما زالت أيضا منتمية إلى الباتولوجيا الغربية، و لم تستطع تجاوز التقسيم: مادة، روح [...] وعلى الرغم من اجتماعيتها، فإنها لم تستطع توسيع مفهوم الفرد، بل حاولت طمسه تحت ضغط الطبقة العاملة"22.

يركز أرطو بشكل جوهري على أحادية النظرة الماركسية للثورة، لأنها بأحاديتها هاته لن تطل على الواقع الإنساني في حقيقته، بل سترى فقط الجوانب التي يتيحها لها الثقب الضيق الذي تطل منه. كما أن هذه الثورة أيضا تقوم بالإجهاز على الفرد وعلى طاقاته الإبداعية الخلاقة من خلال دمجه بالقوة في إطار جماعي، وتوجيهه وفقا لإرادة الجماعة، لا استجابة لرؤيته الخاصة. وفي ذلك خنق وتضييق على الحرية التي هي أغلى شيء يتمتع به الكائن.

ومن بين الانتقادات الأخرى التي وجهها أرطو للماركسية، كونها عاجزة عن تفسير ظاهرة الوعي، وعدم الاعتراف بعالمه "لأنها ترى في ذلك اعترافا بواقع العقل المطلق. وأنا أقول أن هذا الموقف يجسد موقفا روحانيا [...] وتواصل تطبيق المنطق الروحاني القديم الذي يميز بين المادة والعقل. فالمادي يقف عاجزا أمام العقل، وأنا أريد أن ندخل ميدان الوعي والسلاح بأيدينا"23.

بالفعل، فإن الماركسية وضعت جانبا كل ما هو روحاني لأنه من إنتاج البنية الفوقية. والحال، أنه يجب التركيز أولا على البنية التحتية بمكوناتها وتضاريسها قبل الخوض في أي مجال آخر، على اعتبار أن النقاش في الروحانيات، وكل الأشياء المجردة لن يكون سوى نقاشا "بيزنطيا" لا طائل من ورائه!

غير أن هذا التبرير ما هو في الواقع إلا محاولة للهروب إلى الأمام، تفاديا للدخول في مناقشة علمية ومنطقية في ظواهر شغلت الفلاسفة منذ سالف الأزمان، قد تفضي إلى كشف بعض الهفوات والمنزلقات التي لم تستطع الماركسية كفكر بديل تغطيتها.

3-أرطو والدين

1.3-كاثوليكية أرطو المعقدة:

إن أول ما يمكن أن يسترعي انتباه القارئ من خلال إطلالة سريعة على الأعمال الكاملة لأرطو، خاصة تلك التي أعقبت فشل مسرحية "آل سنسي" Les cenci الحضور القوي للعامل الديني. هذا الحضور لا نكاد نمسك بتلابيبه حتى ينفلت منا ليغوص بنا في غياهب سحيقة.

لقد كان لنشأة أرطو داخل أسرة كاثوليكية العقيدة أثر بالغ، وإلى حدود التحاقه بباريس للتتلمذ على يد شارل دولان Ch.Dullin بمسرح "الأتولييه" L'atelier، ظل أرطو متشبثا بعقيدته.

بيد أن التحاقه بالحركة السريالية بدد وزعزع كل المسلمات التي كان يؤمن بها. "إن كاثوليكية أرطو معقدة للغاية، فقد عاش بالتناوب على نمط اللعنة Anathème والأزمة الصوفية. وهي بالتأكيد نفس صفات المذاهب الباطنية المختلفة أو الأفكار الشرقية. كما أنها أيضا تأثيرات معقدة تلقاها عقله وماثلها وأبلغها. وتحتل الكاثوليكية من بين هذه المؤثرات مكانة مرموقة لأن الأمر يتعلق قبل كل شيء بدين الطفولة، وعمق نسقنا العقلاني الغربي"24.

على هذا الأسلس، فإن الكاثوليكية باعتبارها موروثا دينيا وثقافيا مثلت التصورات التي أطرت حياته الفنية والأدبية. "وقد أبان أرطو عن معرفة واسعة ويقينية، وإلا فهي على الأقل متعمقة بمختلف التيارات المسيحية"25. غير أن ثقافة أرطو المسيحية لا تعني بالضرورة تدينه وممارسته للشعائر والطقوس التي دعا إليها المسيح.

وانسجاما مع الخط الثوري الذي تبناه، فقد بحث في الكاثوليكية عما يدعم مواقفه ويزكيها، حيث اعتبر أن "المسيح هو الثوري الحقيقي الوحيد، وخلف كاثوليكيته يتموضع مبدأ الهدم، وهو ما يهمه"26.

إنه نوع من التعامل بانتقائية وفرز مع الديانة الكاثوليكية التي تفرض منطقا لاهوتيا ينبني على تبجيل الرب والمسيح وروح القدس. وهو ما شكل فيما بعد مادة خصبة وجه لها أرطو انتقادات غاية في التجريح والتطاول.

والملاحظ، أنه ظل يتراوح بين مهادنة الدين ومهاجمته. "وسيكون من غير المجدي الزعم بإلحاقه بعائلة المعتقدين، كما أنه من غير المجدي أيضا جعله "كافرا". فهو يعتقد بوجود الرب، ويسعى للتخلص من حكمه، ويقدح فيه. المهم هو الصراع اللامتناه الذي قاده نحو المطلق، صراع بطل ميتافيزيقي، بطل مهشم écartelé"27.

تتضح بجلاء انتفاضة أرطو الجذرية التي لم تترك أي رمز من رموز الكاثوليكية إلا وشملته. وانطلاقا من اللبس الذي اكتنف حياة أرطو الدينية، وصعوبة الحسم في تصنيفه داخل خانة الكاثوليكيين المحترمين لعقيدتهم، ونظرا للمكانة المتميزة التي أصبح أرطو يحظى بها في المحافل الأدبية والفنية على الصعيد العالمي، حاول أحد الباحثين اليهود وهو سلفستير لوترانجير Sylvister lotringer جعل أرطو يقاسمه اعتقاده الديني بشكل تعسفي. يقول في هذا الإطار" "لم يكن أرطو مؤمنا عاديا. و لم يكن كذلك مسيحيا ولا مضادا للمسيحية Anti-chrétien، ولكن أسوأ من ذلك. لقد كان يهوديا لا يستطيع كشف هويته [...] كان أرطو و(سيمون وايل) Simone weil يهوديين غنوصيين، جعلا من كفرهما تحديا لوجود الرب المسيحي"28.

وفي اعتقادنا أن هذا الادعاء مغرض ومجاني، إذ لا يقدم صاحبه أي مبررات منطقية تثبت تدين أرطو باليهودية بعد أن خلع عنه كاثوليكيته. وما يؤكد حربائية أرطو الدينية كذلك هي الرسالة التي بعث بها إلى البابا، يقدم له فيها فروض الطاعة والولاء. إلا أنه سرعان ما سيتراجع عن موقفه هذا ليبعث له برسالة ناسخة للأولى، ومتعارضة معها تماما. ومما جاء فيها: "أيها البابا الكلب [...] إنك باسم الوطن وباسم العائلة تدفع إلى بيع الأرواح والسحق الطوعي للأجساد [...] إن ربك الكاثوليكي كان يفكر على غرار كل الآلهة بالشر كله. إنك وضعته في جيبك. لم يبق لنا ما نفعله بقوانينك وتحريمك الطائفي وايكليروسك. إننا نفكر في حرب ثانية. حربك أنت أيها البابا الكلب"29. وهذا ما يبرز تذمر أرطو من المؤسسة الدينية التي تفرغ المسيحية من مضمونها الثوري الحقيقي وتجعلها في خدمة الدولة البورجوازية الرثة.

وإذا كانت الدول الاستعمارية مغلفة بمسحة كنسية قد أقصت مجموعة من الديانات والمعتقدات التي كانت سائدة في بعض بلدان العالم، فإن أرطو حاول أن

يعيد الاعتبار إلى الوثنية التي تنبني على منطق مغاير، ونسق فكري مخالف. على أن عبقرية الوثنية تكمن على الخصوص في قوة علاماتها: "وهنا تتجلى بدون شك أصالة أرطو الكبرى، فهو الوحيد الذي حاول السير حتى النهاية لاستكشاف أنتروبولوجية ضرورية لإعادة تشكيل مسألة الفن والمسرح جذريا. وإعادة وضع علامة استفهام حول فعاليتها"30.

كل شيء إذن عند أرطو موجه لخدمة المسرح والفن. حتى أن نظرته إلى الدين لا يمكن فصلها في أي حال عن دراماتورجيته. فإذا كانت الكاثوليكية قد أغرقت المسرح الغربي بالمواضيع السيكولوجية المبتذلة، فإن أرطو من خلال تأكيده على ضرورة أخذ المعتقدات البدائية بعين الاعتبار، إنما يسعى إلى التأكيد على وجوب الاستفادة من طقوس هذه الديانات، ولغاتها الرمزية العميقة في أفق بناء "قرين" وبديل للمسرح الحالي.

وقد استخلص قوانين المنطق الوثني كما يستخلصها الأنتروبولوجيون من خلال ثلاثة نماذج كبرى، هي (سوريا إليوجابال)La serye d'Héliogabale 31، والنموذجين البالي والمكسيكي.

2.3-تحامله على المسيحية:

كان هناك "في مسرح أرطو نوع من التعارض بين مفهوم الاحتفال والشعيرة، ومفهوم التجذيف Le blasphème. نعم، إن التجذيف هو نتيجة للإيمان، والملحد لا يجذف"32. وهي قاعدة لا يمكن سحبها وتعميمها، غير أن التجذيف يطبع جل النصوص المسرحية التي كتبها أرطو سواء في مرحلة مسرح ألفريد جاري A.Jarry أو حتى في بعض المقاطع من مسرحية آل سنسي Les cenci.

وقد كان لانفتاح أرطو على الثقافة الشرقية أثر فعال في التحامل على كل ما هو غربي بما في ذلك الديانة الكاثوليكية، حيث حاول إظهار تنصله التام من الدين إبان مرحلة "رودز" Rodez. يقول في أحد نصوصه: "أنا هو الشيطان والرب[...] إن الرب ميت ويعتقد أنه حي، لأنه نسي قانون الكائن..."33. ويضيف في نص آخر: "أنا لست المسيح، ولكني عدوه وعدو الرب"34.

يجمع أرطو بين قيمتين متعارضتين. قيمة الشر التي يمثلها الشيطان، وقيمة الخير التي ترمز إلى الرب. إلا أنه سرعان ما سيجعل القيمتين تمتزجان في شخص واحد. شخصه هو، ويجعل من الرب وكل من يدور في فلكه عدوا له. ويثمن ما ذهب إليه قائلا: "أنا أرطو الذي طردت الرب يوما مع ملائكته، فعادوا إلى الأرض في شكل رجال ونساء [...] ومن يكون الرب، إنه العقل الباطني الذي يحسب وينتقد ويبحث عن العمل الخارجي"35.

يسمو أرطو هنا على الرب، ويعتبر نفسه سابقا عليه في الوجود، بل يتحكم حتى في مصيره ومصير ملائكته، لأنه تطفل على عمل أرطو! فهل يمكن اعتبار هذا الكلام ضربا من الهذيان والجنون؟ أم أنه يعبر عن فكر متعمق، وفلسفة خاصة في رؤية الوجود والكون؟

إن الفرضيتين معا واردتان، ولا يمكن تغليب إحداهما على الأخرى، لأن لكل واحدة ما يثمنها ويدحضها في الآن نفسه. فهو يرى مثلا أن يسوع المسيح ومريم العذراء والرب وروح القدس اتحدوا جميعا ضده لكي يبعدوه عن الفهم الحقيقي للإنسان، ويحولوا بينه وبين بلوغ كنه الحياة، وما تنطوي عليه من خفايا وأسرار. على هذا الأساس فإنه "ليس هناك ملائكة ولا رب، هناك فقط (هو) أنطونان أرطو"36.

يمكن أن يقرأ هذا الكلام بطرق مختلفة، ومن وجهات نظر متعددة. ذلك أنه كلام مفتوح على كل التأويلات. فعندما يشبه أرطو الحياة بالمسرح، ويبحث عن قرين لهذا المسرح، فإنما يبحث في الواقع عن قرين للحياة ككل.

وفي هذا السياق يمكن أن نذهب بعيدا لنتساءل عن المنحى الوجودي والعبثي عند أرطو. "فقد آمن بأن الإله الذي خلق عالمنا لابد وأن يكون إلها شريرا وعاجزا. وإلا كيف استطاع أن يجعله قاسيا وناقصا هكذا؟ إن الخلاص لا يمكن أن يأتي إلا من إله خارج كوننا، ولذا فهو بريء من خلقه"37.

إن الإنسان إذن لا يملك حرية الاختيار، وما هو إلا ممثل بسيط يحركه هذا المخرج المتسلط -الإله- وفق إرادته، دون أن يترك له حرية التصرف والخلق. وإذا رفض الامتثال لهذه الأوامر فإنه يقصى نهائيا من الظهور على مسرح الحياة.

وما يزكي هذا الطرح كذلك هو ما تضمنه برنامجه الإذاعي المعنون بـ "للخلاص من حكم الرب"38* Pour en finir avec le Jugement de Dieu.

4- أنتروبولوجية الجسد الآرطي، وتفجير النسق الثقافي الغربي

4-1- توطئة:

إن تعاطي أرطو مع الجسد باعتباره لغة توليدية غير محدودة، اتسم بالانطلاق من جسده هو كمعطى مادي ملموس، وكمرجعية حاضرة في "الهنا" و"الآن". هذا الحضور الشكلي الناقص والمفارق -بالنظر إلى الأمراض والأسقام التي لاحقت أرطو طيلة حياته- أغنى الخطاب الآرطي حول الجسد، وجعل منه خطابا "كلينيكيا" استشفائيا أحيانا، وأحيانا أخرى خطاب لغة مسرحية بديلة عن اللغة الكلامية التي هيمنت على المسرح.

إن لعنة الأمراض المزمنة وتنوعها وحدتها، جعلت أرطو يدرك جيدا قيمة الجسد وأهمية كل عضو من أعضائه. ولأن المعاناة هي القاعدة الخلفية للإبداع، فقد استطاع أرطو أن ينتج لغة إبداعية جسدية فيها من الدقة والعمق بقدر ما فيها من الصدق والإقناع. وطالب بجسد ملائكي باتولي بدون أعضاء! ومنيع من كل الأسقام.

لقد تحول جسد أرطو إلى بؤرة توتر ومنبع للإلهام والإبداع. وما دام أن رؤية المجتمع الغربي للجسد مقيدة بالثقافة المسيحية "البيضاء"، وبالأصفاد والمحرمات، فإن هذا ما دفع بأرطو إلى الهجرة نحو الثقافة "الحمراء" والأرض المكسيكية التي احتضنته، ووجد فيها ضالته المنشودة من خلال رحلته الأنتروبولوجية ومعايشته لقبائل "التراهوماراس" Tarahumaras البدائية الهندية الأصيلة، ومشاركته لها في إحياء طقس "البيوتل" Pyotl. هذا المخدر/الطقس الذي شكل على الدوام مظهرا من مظاهر تميز هذه القبائل وثقافتها وعراقتها. وإذا كان أرطو قد وجد في ممارسة هذا الطقس، وفي بعض الشعائر الأخرى مسرحا مفتوحا في حالته التلقائية الأصيلة، فإنه لم يتسن له بعد عودته إلى فرنسا أن يستثمر هذا المخزون الثقافي ويغني به مشروعه المسرحي، حيث تم احتجازه في مجموعة من المصحات العقلية بدعوى أنه مجنون. وبذلك انضاف العقل إلى الجسد ليدخلا معا مغامرة جديدة غامضة وملتبسة.

وعاش أرطو مأساة مزدوجة تتراوح بين مقاومته لجسده العليل، ونضاله ضد "إمبريالية" العقل الغربي الذي حارب الهذيان و"الجنون". هكذا أقحم أرطو

"الشيزوفريني" Shisophrin في عالم غريب مكنه رغم ذلك من الحرية في إنتاج أعمال مشتتة وغير منسجمة، لكنها عميقة وبليغة. وسمحت هذه المرحلة العصبية لأرطو كذلك بالتمسرح في كل أفعاله اليومية دون مانع أو رادع. وهذا ما جسده بعد عودته إلى الحياة الطبيعية من خلال المحاضرات التي ألقاها، والتي تعبر بحق عن مسرح القسوة الذي ظل مشروعا معلقا وأفكارا نظرية تنتظر التطبيق العملي.

2-4 جسد مهشم يتقيأ الحقيقة:

بعث أرطو بمجموعة شعرية إلى جاك ريفييرJacques Rivière باعتباره مديرا لإحدى أشهر المجلات الأدبية الفرنسية -N.R.F- غير أن ريفيير اعتذر عن عدم نشرها ودخل في مراسلة مطولة مع أرطو بهذا الشأن. وفي نهاية المطاف اتفقا معا على نشر هذه المراسلة، لأنها تفوق في قيمتها الأدبية والفنية الأشعار التي نظمها. لكن ما لم يستطع ريفيير إدراكه هو طليعية الشعر الآرطي الذي يحتوي على مجموعة من الانزياحات والخروقات للقصيدة المتداولة، وهو ما يتنافى جماليا مع المعايير الشعرية الشائعة في تلك الفترة.

استطاع أرطو في مراسلته مع ريفيير تطويق طبيعة معاناته، ووصل إلى دقة متناهية في وصفها، وبذلك خلق لغة جديدة متميزة: "لقد دخل في صراع مع جسده لكي ينجح في استخراج هذه النصوص كلمة كلمة"39. كان أرطو على علم تام بكل زاوية من لحمه، وكل عرق من جسده. ونظرا لشدة معاناته وعذابه الذي قاده إلى اليأس، فقد كتب يقول: "أكرر أنني لم استطع أن أحيى أبدا، وأفكر وأنام وأتكلم وآكل وأكتب. ولم أكتب إلا لأقول بأنني لم أفعل شيئا أبدا، ولم يكن باستطاعتي فعل أي شيء. إن كل عملي لم يؤسس إلا على هذا العدم، على هذه المذبحة، هذا العراك من النيران المنطفئة، هذه الحركات الدامعة والمحزنة"40.

اضطر أرطو إلى خوض صراع مرير ضد عجزه الطبيعي الذي لم يختره، وإنما فرض عليه. وهو عجز دفعه إلى التمرد على نفسه، قبل التمرد على المجتمع وهياكله ومؤسساته. فكان أن اختار الصرخة التلقائية كأحسن وسيلة تعبيرية عن هذا العجز المستديم ضدا على تواتر الكلمات التي لن تقود في النهاية سوى إلى الصمت المطبق.

وإذا كانت "الحياة نفسها ليست حلا، لأنها لا تتضمن أي نوع من الوجود الاختياري المحدد الذي نرضى به.."41، فإن الحل في نظره هو مفارقة هذه الحياة وتطليقها نهائيا عن طريق الانتحار. يقول: "إنني أسكن بفكرة الانتحار شيئا فشيئا بقدر فظيع، إلى درجة أنه أصبح بالنسبة إلي المخرج الوحيد [...] أنا مجنون بالآلام وعاجز، معذب، كما أن حياتي عبارة عن كابوس متعذر تسميته منذ سنة خلت"42.

وصل أرطو إلى الباب المسدود، كل شيء بدا من حوله مظلما، وليس هناك من أمل يعيش من أجله. كما أنه أحس بعمق بأنه ميت منذ زمن بعيد، ومدفوع إلى الانتحار رغم أنفه. إنها الرؤية المأساوية الحالكة التي حكمته على الدوام. وهو "إدراك حسي فريد على العموم، يستدعي إدراكا مطلقا في الفضاء المطلق للجسد، وشعورا بالانسجام في كل مستويات الكائن، فمغالاته تدفعنا إلى قياس حدودنا الخاصة، وضعفنا، وعجزنا وخضوعنا لما نحن عليه. فنحن نعاني ككل كائن مستقبلي من نقص في كينونتنا. لكن الذي ينقصنا أكثر في هذه الكينونة الناقصة هو حدة النقصان. ويعتبر أنطونان أرطو حاملا لهذه الحدة الفارغة..."43.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن هذا ما يبرر الجنون "الميتافيزيقي" لأرطو، وبلوغه حد التجذيف، رغبة منه في لم شتات جسده المشوه والعاجز، والمسكون بشتى أنواع الأمراض والأسقام. وهو ما يتضح جليا في إنجيله الثاني "فان كوخ منتحر المجتمع" Van gogh le suicidé de la société، والذي ليس في الحقيقة سوى سيرة ذاتية مقنعة لأرطو، ومرافعة قاسية ضد كل القوانين البائدة التي أنتجها العقل الغربي البئيس. يقول أرطو: "إن لي جسدا يختبر العالم ويتقيأ الحقيقة. إن الذي يتحدث إليكم شخص بلغ به اليأس منتهاه، شخص لم يعرف سعادة العيش في العالم سوى الآن فقط، حين رحل عنه، وحين أصبح منفصلا عنه تماما"44.

إذا كان أرطو لم ينتحر فعليا، فقد اعتبر أنه منتحر داخليا وفاقد لكل مسوغات العيش. هذه السوداوية في فكره والناتجة عن معاناته، اعتبرها موريس بلانشو Maurice Blanchot مصدرا لتفتق عبقريته وفكره، حيث يشير إلى أن: "المعاناة والفكر مرتبطان على الدوام"45. ويضيف في مكان آخر أن "أرطو كان يعلم بعمق أن تجربة المعاناة تدفعه إلى التفكير"46.

إنها فعلا لمفارقة كبيرة عندما يكون الجسد المتألم منتجا والأجساد السليمة خاملة وراقدة. ترى لو لم يعان أرطو ويكابد قسوة الأمراض الجسدية والنفسية، هل كان ليصير أحد عمالقة المسرح الطليعي، ورائدا في مجال الشعر والفن بشكل عام؟

لقد ناضل أرطو بجسده العليل حتى النهاية. "إنه شهيد Martyr مثل آخرين في أزمنة أخرى، فعلوا ذلك باعتقاد راسخ منهم روحا وجسدا"47.

أراد أرطو الحصول على جسد متوازن وقوي، وكأنه يعلم مسبقا صعوبة المراحل التي تنتظره ومأساويتها. وبما أنه رجل مسرح بامتياز، وحياته كلها مسرح مفتوح وغير منظم، فإنه يرى أن "المسرح الحقيقي هو الذي يبني جسدا بدون أعضاء"48. وهو الحلم الذي راوده على الدوام، والذي لا يمكن تحقيقه إلا على مستوى المتخيل.

ومن الإفرازات المباشرة لمعاناته كذلك، العنف الذي طبع كل كتاباته ومواقفه عبر لغة عنيفة وغير مسيجة. فقد حكم بقسوة على كتاباته الشبابية حين أحرقها... وجعل من نفسه ولغته قوة كاسرة تهدم كل من حاول اعتراض طريقها.

وعن علاقة الجذبة بالجسد الآرطي ودورها في هندسة ميولات ونزعات أرطو يقول جاك بوركو Jacques Bourgaux "كان أرطو يعيش تمزقه في جسده، لهذا تبدو الجذبة وكأنها في قلب حياته. أي أن هذا التفجير نفسه هو سبب البوليميكات والتوترات والتمزقات الداخلية لإرادته. ورغم أنه لم يتم التعبير عن الجذبة إلا نادرا، فقد كانت حاضرة على الدوام في نصوصه، خلف أشكال متعددة من الاستعارات وإسقاطاته هو نفسه"49.

وعليه، فقد حمل أرطو هم البحث عن لغة تستطيع تحويل جذبته السديمية العمياء إلى جذبة "ثقافية"، حيث وجد ضالته في اللغة البليغة لأجساد الباليين. ورغم محاولاته المتكررة عبر وسائل متعددة التخلص من أسر جسده العليل وإكراهاته، فإن كل هذه المحاولات باءت بالفشل. وهذا ما سوغ لنا القول بأن معاناته كانت معاناة أنطولوجية نابعة من جسده بامتياز.

3-4 المغامرة المكسيكية: بحث عن ثقافة الجسد

بعد فشل مسرحية آل سنسي قرر أرطو السفر إلى المكسيك. ترى ما هي الأسباب التي جعلته يقدم على هذه الخطوة؟ ولماذا المكسيك بالذات؟.

يجيب أرطو بنفسه عن هذا السؤال قائلا: "جئت إلى المكسيك هاربا من الحضارة الأوربية، وريثة سبعة قرون أو ثمانية من الثقافة البورجوازية، لأنني أحقد على هذه الثقافة وهذه الحضارة"50. كما أنه أيضا جاء إلى المكسيك للقاء الإنسان الأحمر والأرض الحمراء والثقافة الحمراء. هذه الثقافة التي تضم بين طياتها موروثا ميتافيزيقيا محسوسا ومجسدا سيستفيد منه في إثراء بحثه المسرحي.

من هذا المنطلق "يجب أن ننظر لكل سفر -لأرطو- باعتباره إخراجا مسرحيا للفضاء. لأنه يتضمن عنصرا تمسرحيا Un élément de théâtralisation وانتشارا في الطول والعرض والعمق لمجموع الأنواع الخاصة"51.

إن الذي دفع أرطو إلى هذه المغامرة كذلك هو نوع من الحنين إلى اكتشاف أسرار العصر الحجري والبدائي، والوقوف عن قرب لمعاينة هذه الحضارة الضاربة في القدم بطقوسها الافتتانية المشحونة بشتى ألوان الرموز. غير أن أرطو لم يجد بمدينة مكسيكو ما كان يحلم به، بل وجد فقط "جثة الثقافة الأوروبية التي بدأت أوربا نفسها تتخلى عنها"52.

ورغم الاستقبال الذي خصص له من طرف المثقفين والموظفين الساميين، واهتمام كبرى الجرائد والدوريات به، فإن ذلك لم يكن ليلبي حاجته. فهو لا يهتم بالمظاهر بقدر ما يهمه تنفيذ مهمته المتمثلة في "تحرير القوى الخفية" Les forces occultes ورد الاعتبار إلى الثقافة المكسيكية القديمة.

أصيب أرطو في البداية بخيبة أمل كبرى، فالمكسيك يعيش على إيقاع صراع سياسي مرير بين القوى اليسارية المتمزقة ضد التحالفات البورجوازية الكومبرادورية. وعلى الواجهة الثقافية ركز أرطو في المحاضرات التي ألقاها بميكسيكو على محاكمة الماركسية والسريالية، كما "عرض مفهوم المسرح السحري، وهو نوع من الوسيط بين العلامات والطقوس، كما هو الحال بالنسبة إلى الميثولوجيا المكسيكية [...] فالميثولوجيا المكسيكية كنز بالنسبة إليه، ومن الأرجح توضيحه للمكسيكيين أنفسهم الذين يعيشون منقطعين عن ماضيهم الخاص والعالم أجمع لدحض الرأسمالية الشريرة "53.

إلا أنه لاقى معارضة شديدة من طرف الماركسيين الذين اعتبروه أحد رموز الاستعمار والرأسمالية. ورأوا في دفاعه عن الهنود والميثولوجيا نوعا من التخمة

الفكرية، وابتعادا عن الاهتمام بالواقع ومشاكله الآنية التي تنتظر حلولا. والحال، أن أرطو منذ المقالة التي كتبها حول "فتح المكسيك" اتخذ موقفا معاديا للاستعمار والاستغلال. فهذا الفتح في نظره "يجيء بطريقة مباغتة ودموية الغرور الأوربي المعمر دائما. ويمكن من فضح التصور الذي تتبناه أوربا حول تفوقها السامي"54.

ظل أرطو رغم ذلك متشبثا بضرورة لفت انتباه المكسيكيين إلى أهمية العناية بثقافتهم الأصيلة، وأنه إنما جاء إلى المكسيك بحثا عن جواب لمرض الثقافة الأوربية الذي صار معديا.

وإذا كان أرطو يسعى إلى الاغتسال في الحمام الميثولوجي المكبسيكي، فإن هدفه من وراء ذلك دائما هو تثوير الواقع ونفض الغبار عنه، بغية رد الاعتبار إلى الثقافة الحقيقية. وهو السبب الذي جعله مرة أخرى يتحمل أعباء السفر إلى أراضي التراهوماراس حيث يوجد الهنود الأقحاح الذين "يحملون ثقافتهم فوق رؤوسهم".

4.4- أرطو أنترويولوجيا:

حصل أرطو على دعم مادي من الجامعة ومن معهد الفنون الجميلة، واتجه فورا إلى التراهوماراس. وقد عانى الكثير من المتاعب قبل وصوله، خاصة بعد انتهاء مؤونته من المخدرات، وتفاقم مرضه. وفي طريقه رأى مشهدا اعتبره سحريا: "فقد شاهد على الطريق المقابل لطريقه هنودا مستلقين على الأرض يستمنون، وهم يحذقون فيه مباشرة، ويلقون بحفنات التراب في اتجاهه"55.

وهذا هو أول مؤشر على إمكانية عثور أرطو على ما جاء للبحث عنه. غير أنه اصطدم عند وصوله بالمدرسين الذين كلفوا باستئصال الجذور الدينية من التراهوماراس، وترويج الثقافة الماركسية البديلة، ومنع الهنود من إحياء شعائر "البيوتل" Pyotl.

"إن تجربة أرطو بالمكسيك هي رحلة استكشافية أنتروبولوجية، حيث سيحاول أن يعيد لهنود التراهوماراس قيمتهم وحقيقة كلامهم [...] ورغم ذلك فرحلته الاستكشافية هي كذلك سفر شاعري ومسافة روحانية التزم فيها بكل كيانه"56.

إن الثقافة لا يمكن أن تنفصل عن باقي الإنتاجات الاجتماعية الأخرى، بل قد تحتويها، وهو السبب الذي جعل أرطو يتوق إلى استكشافها واستجلاء سحرها

وألغازها. "إن قبائل التراهوماراس ملازمة للفلسفة، وهي ملازمة لها إلى حد أنها أصبحت نوعا من الافتتان Envoûtement الجسدي، فليس هناك عندهم حركة عشوائية أو حركة لها معنى فلسفي مباشر"57.

إن ما وجد أرطو عند التراهوماراس يؤكد أنه على صواب ضد كل من يحاول التقليل من الإنسان بشكل عام. فهذا الشعب الذي لازال على بدائيته ينتج ثقافة عميقة رغم بساطة مظهرها. إنهم فلاسفة بطبعهم، يستقون فلسفتهم المتميزة من حياتهم البسيطة الأصيلة والضاربة في عمق التاريخ. وقد حرص أرطو كل الحرص على حضور طقس "البيوتل" بعد صراع مرير مع المسؤولين الذين لم يرخصوا للتراهوماراس بإحياء هذه الشعيرة. "وجد أرطو في رقصة الهنود مركز حلمه في الجذبة التي تحرر القوى الخفية [...] وهي كذلك وسيلة تمنعه من ألا يعود "أبيضا"، أي ذلك الذي تخلت عنه العقول [...] كما أنها أيضا وحي بالشعر في الحالة الصافية، وخلق بعيد عن اللغة، وإبداع للحركات والإيقاعات الراقصة [...] وجد إذن مسرحا في حالته الأصيلة"58.

هنا يتحقق مسرح القسوة الذي نظر له أرطو بمفاهيمه السحرية والميتافيزيقية، فهو مسرح مفتوح وتلقائي. انبهر أرطو بهذا السر وهذه المعرفة، وأصيب بالذهول والحيرة، إذ كيف لا يتم استثمار هذا الكنز الثمين لإعطاء وجه حقيقي للمسرح، في حين أنه يتم اللجوء في أوربا بثقافتها "المتجاوزة" إلى التركيز على المسارح السيكولوجية المجانية؟ لماذا يتم استغلال هذه الشعوب المستضعفة اقتصاديا وطمس هويتها ومسخ حضارتها؟ بأي حق تسمح أوربا لنفسها بالإجهاز على ثقافة أصيلة تفوق في أهميتها ما أنتجه العقل الغربي "المدنس"؟

إنها أسئلة شغلت بال أرطو بكل تأكيد وحملته على ازدراء القوى الغربية الاستكبارية.

5- الثقافة الشرقية تفجير للنسق الثقافي الغربي:

إن علاقة أرطو بالشرق لا تنحصر فقط في أصوله الإثنية اليونانية، ولا حتى في جينكا أنتناسيو التي هي الأخرى من أصل باليني يوناني، وإنما تطول هذه العلاقة

حتى نسقه الفكري، وأحلامه وطموحاته. فقد شكل الشرق بالنسبة إليه مأوى روحانيا وعالما مطلقا.

إن العالم الغربي يعيش على إيقاع أزمة خانقة وشاملة مرتبطة بتطور حضارته المادية، وبما أن هناك علاقة جدلية بين الثقافة والحضارة حسب أرطو إلى درجة أنه لا يمكن الفصل بينهما، فإن الإنسان مريض بمرض الثقافة، ذلك أن حياته اليومية فارغة، لأنها تخلت عن المقدس، وانتظمت حول شراهة خاطئة [...] لقد ماتت القيم الحقيقية والأساطير أو فقدت قيمتها..."59.

وهذه مسألة طبيعية، لأن الواقع المريض لا يمكنه أن ينتج إلا إنسانا مريضا عاجزا يستهلك قيما برجوازية مبتذلة بعيدة كل البعد عن إنسانية الإنسان وطبيعته، وفارغة من أي محتوى روحاني. وعليه، فإن البديل المنطقي لهذا الواقع المنهار، هو القيام بثورة شاملة، غير أنه "لا ثورة دون ثورة في الثقافة، أي دون ثورة في العلم الحديث تجاه الإنسان والطبيعة والحياة. والتصور الذي يعزل مسألة الحياة عن مسألة الثقافة يمثل في رأيي موقفا بورجوازيا."60 ويضيف أرطو في مكان آخر أنه "لا ثورة دون ثورة ضد الثقافة الأوربية، وضد كل أشكال العقل الأبيض، ولا أعزل العقل الأبيض عن أشكال الحضارة البيضاء"61.

إنها دعوة إلى إعادة النظر في تفوق أوربا وسموها، وانتقاد لمركزية الغرب كنواة فريدة لبلورة كل الأنساق الفكرية والثقافية المتطورة. وصيحة لتثوير إواليات فهمنا للحياة والتعامل معها، واستراتيجية تدميرية وتفكيكية للثقافة الغربية الجامدة في أفق نفض الغبار عن الثقافات الشرقية التي بهرته بسحرها وجماليتها.

وهو ما يثمنه قوله مخاطبا كل الغربيين المعتزين بسموهم المشبوه: "إذا كنا نعتقد أن رائحة السود كريهة، فهذا يعني أننا نجهل كل شيء عما هو غير أوربي، وأن رائحتنا نحن البيض هي الكريهة. ويمكن أن أذهب بعيدا، وأقول أنه تنبعث منا رائحة بيضاء، بيضاء كما لو كنا نتحدث عن شر أبيض..." 62.

إن عشق أرطو للشرق دفعه إلى خلخلة الهالة والقدسية التي غلف بها الغرب نفسه على مر التاريخ. ولهذا، انتقد الثورة الماركسية التي لا تعدو كونها ثورة "خبزية"، وكذا الثورة السريالية والأنظمة الرأسمالية الاستغلالية... فهي تنحدر كلها من أصل واحد ومصدر واحد، وعقلية واحدة، عقلية غربية رثة ومتعفنة.

في هذا الإطار أيضا، وجه أرطو رسائل إلى عمداء الجامعات، منتقدا مناهجهم البيداغوجية وبرامجهم التعليمية، وطرائقهم التدريسية قائلا: "إن مصدر الخطأ يكمن في أنساقكم العفنة Moisis، ومنطقكم المتمثل في 2+2 تعطي 4 [...] إنكم تصنعون مهندسين وحكاما، وأطباء لا يعرفون القوانين الخفية للجسد، والقوانين الكونية للكائن [...] أتركونا يا سادة، لستم سوى مغتصبين، بأي حق تريدون تقنين الذكاء ومنح شهادات للعقل؟..."63.

يرى أرطو أن الطبيعة أكبر من أن تختزل في عمليات عقلية مبسطة، لأن هذا الفهم سطحي وغير معمق. والحال، أن الفهم الصحيح للحياة والكون لا يمكن أن يتم بمعزل عما هو روحاني وميتافيزيقي.

وإذا كان الغرب سببا مباشرا في أفول شمس كل ما هو أصيل ومتجذر، فإن الشرق في المقابل احتفظ بهويته الثقافية. وهذا يعني أنه ليس "مسؤولا عن انحطاط الأشياء. وأنه في اليوم الذي يتقلص فيه الغشاء الكثيف للمبادئ [...] سيتقلص وجه العالم كذلك، وستصير كل الأشياء قريبة إلى الزوال. وهذا اليوم لا يبدو بعيدا"64.

يجب إذن على الإنسانية أن تحافظ على الترسانة الثقافية للشرق، وتحميها من الضياع، وإلا فلن نعيش إلا داخل وهم الثقافة ووهم الحضارة. وقد وجه أرطو رسالة إلى "الدلاي لاما" Dalaï Lama متوسلا إليه أن يمنحه ترياقا لتغيير العقلية الغربية الملوثة، وعقلا أكثر حرية ورجاحة.

ولقد رأى أرطو في الشرق: "ترسانة النقاء الذي لا ينضب، والعالم الوحيد القادر على تقديم بدائل (لا واقعية)-زمانا ومكانا -كما تقلب في هواجسه (النبوئية) بين أفكار الغنوصين وتعاليم (اللاما) في أعالي التبت، وبين تراث وقفار المكسيك النائية، وكذا عقائد المصريين القدامى، وزرادشت في فارس"65.

إن ولاء أرطو للشرق ناتج عن ثقته المطلقة في أنه لا توجد ثقافة أرقى من ثقافة الشرق. فهي وريثة آلاف السنين لصراع الإنسان مع الطبيعة. وبالتالي، فهي تمتلك تصورا واقعيا ومنسجما عن الحياة والكون. وقد بلغ تعلق أرطو بالشرق حد ادعائه بأنه ينحدر من الهملايا حيث يقول: "أنا السيد أنطونان أرطو من الهملايا، لكنني مررت عبر مرسيليا"66. وما يحز في نفسه أيضا هو اختيار الثقافة الغربية

واقتصارها على وسيلة تعبيرية متجاوزة وقاصرة تتمثل في اللغة المحنطة بالكتابة، أي بالموت والنهاية.

وهو ما جعله يتابع بلا هوادة بحثه عن شكل تعبيري متحرر وغير سجين، حيث يرى أن "الثقافة لا توجد في الكتب، بل هي شكل من أشكال السلوك في الحياة [...] أقول إن الثقافة الحقيقية ليست الثقافة المكتوبة [...] لكن أوربا تؤمن بثقافة الكتب، لأن في روحها المحافظة تصورا غير حيوي للحياة"67.

ومن اللافت للإنتباه أن أرطو الذي آمن بعمق بالشرق، عاد في مرات عديدة لانتقاده من خلال بعض رموزه كاليوكا Yoga التي لم تعد بالنسبة إليه سبيلا للوصول إلى تجاهل العالم، أو الرسالة الثانية التي توجه فيها بالنقد إلى الدلاي لاما حيث وضعه في نفس السلة مع الباباوات الكاثوليكيين.

5-1- المسرح الشرقي كبديل عن المسرح الغربي:

اقتنع أرطو اقتناعا راسخا أن ولادة جديدة لمسرح غربي متحرر لا يمكنها أن تتم إلا عن طريق الاستفادة من الشرق بما هو فضاء رحب، ومادة أولية غنية وطبيعية لصنع فرجات متأصلة تستحضر بين طياتها البعد الميتافيزيقي والكوني للثقافة، أي الميتافيزيقيا المتحركة كممارسة طقسية وشعائرية في علاقتها بالسياق الثقافي الآني والمستقبلي.

وقد تجسد المسرح الشرقي في الإدراك الحسي لأرطو عند مشاهدته لإحدى العروض التي قدمتها فرقة مسرحة قادمة من "جزر بالي"، حيث شكل هذا الحدث بالنسبة إليه لحظة كشف واستبصار، ونزوعا نحو استجلاء معالم وقسمات هذا المسرح المتميز الذي ينطوي على شتى أنواع التعابير.

من هنا بدأ سعي أرطو الدؤوب نحو تفجير المسرح الغربي من الداخل، وفي ذلك أيضا تفجير للثقافة الغربية المتضمنة داخل هذا المسرح، في أفق إرساء دعائم مسرح بديل وثقافة بديلة. تقول منيك بوري M.Borie "إن الرغبة في تفجير نظامنا الفرجوي الغربي لإيجاد عالم مليء بالعلامات كما فعل أرطو تعني طرح مطلب سيميولوجي بدل الضرورة التأويلية التي سيسمح لها حل رموز العلامات بفتح أبواب القدرة "68.

إن اقتراح المسرح الشرقي ذي النـــزعة الميتافيزيقية عوضـــا عـــن المســـرح الغربـــي ذي النـــزعة السيكولوجية، يعني كذلك وضع السميولوجيا كعلم جامع وشامل مكان التأويل الذي لا يعدو كونه مطاردة للمعاني والدلالات. إنه كـــذلك طفرة من الخاص إلى العام، ومن المقيد نحو المطلق.

وتشير ماري كلود أوبير Marie claude Hubert إلى أن "افتتان أرطو بالمظهر الميتافيزيقي للمسرح الشرقي ناتج عن كون المشارقة لم يفقدوا فهم الهول السحري الذي يعد أحد العناصر الفعالة في المسرح. فعندما يتقدم الممثل البالييني مثلا حـــاملا قناع الحيوان المقدس، فإن ظهوره يجر وراءه دائما هيجانا عند المتفـــرجين الـــذين يمتزجون بالممثلين بشكل عفوي، ويصابون بالجذبة "69.

لم يعد تصور أرطو عن المسرح كما كان عليه بعد اكتشافه لسحر المســـرح الشرقي. إذ إن ما كان حلما صار الآن واقعا، كما أن هذا الواقع يمكن من رؤية ما لا تسمح اليطوبيا من تصوره، أي المسرح النموذجي الذي يقلـــص دور الـــنص، ويعطي للجسد مساحة أكبر في اللعب...

وإذا كان المسرح الغربـــي يعج باللغة الكلامية المبتذلة، فإن المسرح الشـــرقي "عرف كيف يحافظ للكلمات على نوع من القيمة الانفتاحيـــة. وبمـــا أن المعـــنى الواضح ليس هو كل شيء في الكلمة، بل هناك أيضا موســـيقيتها الـــتي تخاطـــب اللاوعي مباشرة، فإننا لا نجد في المسرح الشرقي لغة للكلمة، ولكن هنـــاك لغـــة للحركات والمواقف والإشـــارات..."70. وتبعـــا لـــذلك، ستتشـــكل مفـــاهيم "الميتافيزيقا"، و"السحر"، و"الجذبة"... اللبنات الأساسية التي سيشيد عليها أرطو ما اصطلح على تسميته بمسرح القسوة.

لقد سمحت مقابلة المسرح الشرقي بالمسرح الغربـــي لأرطو، بـــأن يطـــور التعارض الحاصل بين مسرح المحاكاة المقيد بمرآوية الواقع، ومسرح الخلق والابتكار المتحرر من قيود هذا الواقع وتبعاته. وفي هذا السياق، يؤكد الدكتور حسن المنيعي "إدراك المخرجين الجدد-وعلى رأسهم أرطو - أهمية الجسد عن طريق إعجـــابهم، وتشبعهم بالمسرح الشرقي [...] الذي مكنهم من نبذ بعض القواعد التي تنطـــوي عليها الطبيعوية والسيكولوجية، كما حثهم علـــى تأســـيس منظومـــة مســـرحية للعلامات تخول لهم خلق علاقات جديدة مع المتفرج"71.

يثمن هذا الرأي إلى حد بعيد ما ذهبت إليه منيك بوري، فهناك هدم للكائن واقتراح للممكن عبر نفض الغبار عن الجسد الذي ظل دائما أكسسوارا وجثة هامدة، وتأسيس علاقة أفقية جديدة مع المتفرج الذي بقي هو الآخر عنصرا منفعلا بدل أن يكون فاعلا ومشاركا في خلق الفرجة المسرحية.

وهذا السعي إلى إشراك المتفرج في العمل المسرحي خطوة متقدمة في اتجاه إرساء دعائم فهم جديدة وثقافة جديدة لعلاقة المنتج أو المرسل بالمتلقي.

6- أخلاقية القسوة Ethique de la cruauté

من اللافت للإنتباه أن "القسوة": La cruauté تشكل مفهوما محوريا يغطي شعرية أرطو المسرحية من الكتابة الدرامية إلى الكتابة السينوغرافية. ونظرا لأهميتها القصوى وشغلها للخيط الرابط بين كل المكونات المسرحية عند أرطو، فإن ذلك ما دفعه إلى تسمية مسرحه بـ "مسرح القسوة" Théâtre de la cuauté.

وقد أكسب أرطو مصطلح "قسوة" معاني ودلالات متعددة بعد أن أفرغه من الفهم السطحي الذي يمكن أن يتبادر إلى الأذهان.

إن القسوة الأرطية لا ترتبط فقط بما هو مادي -جسدي- بل تمتد كذلك إلى ما هو ميتافيزيقي، وتطول الحياة بشكل عام، وفي كل مظاهرها. يقول أرطو: "لقد قلت إذن "قسوة" كما لو أنني قلت "حياة"، أو كما يمكن أن أقول "ضرورة"، لأنني أريد أن أشير إلى أن المسرح بالنسبة إلي حدث وانبعاث أزلي..." 72.

إن فعل الكينونة بما يفترضه من معاناة وآلام، يدفع الإنسان نحو الشعور باليأس والإحباط والتذمر. وبالتالي، الخضوع لناموس الحياة وقواها الخفية التي تتحكم في الكون وتدير دفته. "إن القسوة إذن تعبير عن الصراع الأساسي والدائم الذي يمزق الإنسان والعالم. لكن بعيدا عن هذه الحرب الاستئصالية، فإن القسوة كذلك هي الجشع في خلق إنسان جديد، وجسد خالص "73.

يقف الإنسان في مواجهة جديدة مع القدر، ويطرح تساؤلات واسعة ودقيقة حول مكانته في الكون، والعلاقة الجدلية بينه وبين مصيره، وهو ما سيقوده إلى وعي ميتافيزيقي بالأنا. من ثمة، فإن المسرح الحقيقي يجب أن يكون مفعما بالقسوة لكي يحمل إلى المتفرج الوعي بقسوة الحياة وجبروتها.

وقد عاش أرطو على الدوام عنف القسوة وتجرع مرارتها. وهو ما دفعه إلى القول: "أستعمل مصطلح قسوة، بمعنى شهوة الحياة، والعنف الكوني، والضرورة الحتمية بالمفهوم الغنوصي لزوبعة الحياة التي تلتهم الغياهب. بمعنى هذا الألم الزائد عن الضرورة الحتمية، والذي بدونه لا يمكن للحياة أن تستمر. فالخير مرغوب فيه، وهو نتيجة لحدث، بينما الشر يبقى دائما" 74.

إن هناك صراعا دائما ومستمرا بين الخير والشر، وهذه هي سنة الحياة. وإذا كان الإنسان دائما يحاول إظهار الجانب الخير على الواجهة السطحية، فإن الشر حسب أرطو موجود دائما في الداخل. وهو الذي يتحكم في تحركاتنا ونشاطاتنا اليومية. ورغم أن هذه مسألة لا يمكن التسليم بها، فإن مبدأ الصراع بين النقائض كان ومازال وسيستمر إلى الأبد.

وإذا كانت القسوة بهذا الفهم، فإن التراجيديات الإغريقية الكبرى التي استلهمت الأساطير القديمة تعبر بامتياز عما يسميه أرطو "بالقسوة الكونية". فهل مفهوم القسوة استحدث مع أرطو، أم أنه ضارب في القدم؟

يجيب بيير برونيل p. Brunel عن هذا السؤال قائلا: "باختصار، فإنه من المفروض أن تكون هذه التيمة موجودة قبل أرطو. لكن معه تمت إقامة دراماتورجية وشعرية القسوة "75.

لقد عمل أرطو إذن على إخراج القسوة من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل. فالمطلع على أعمال كبار الشعراء المسرحيين الإغريق من أمثال إشيل، وسوفوكل، ويوريبيد، يمكنه أن يلمس عمق القسوة الكونية التي تتجسد بشكل أو بآخر في مسرحياتهم.

إن القسوة مرتبطة بالعذاب الوجودي، وهي تتخذ شكل صراع عنيف ضد الخبث الكوني، وهو ما يدفعنا إلى المطالبة بثورة شاملة على كل مظاهر الحياة الزائفة. فعندما تحدث أرطو عن الثورة، واختلف مع السرياليين في تحديد هذا المفهوم، فقد كان يعي جيدا ما يقول، لأن الثورة الشاملة التي بشر بها ليست فقط سياسية أو سوسيو-اقتصادية أو ثقافية، بل ترتبط بالإنسان بشكل عام. وبما أن المسرح يحتضن الحياة ويعكسها في بعض الأحيان، فإن هذا يعني أن "المسرح لم يعد لوحده يستعمل القسوة، ولكن الأرجح أن القسوة هي التي تستعمل المسرح [...]

ليصبح المسرح أداة لعيد ظهور القسوة التي تشكل جوهر الحياة، والخصوصية الإنسانية"76.

هناك تداخل كبير بين المسرح والقسوة إلى درجة أن أحدهما يمكن أن يكون قرينا للآخر، على أن الذي يجعلهما يمتزجان أكثر هو الرؤية المأساوية التي تطغى عليهما. بهذا فإن "القسوة عند أرطو تنبثق من رؤية تراجيدية للإنسان والعالم"77.

إن الاستعمال الآرطي للقسوة بشكل واسع يجعلنا نتخيل أنها لا تترك أي موقع في الحياة إلا وتشغله. فهي تسري في أعماقنا سريان الدم في العروق، وتؤطر كل سلوكاتنا وتحركاتنا... غير أن القسوة ليست شيئا ماديا مجسدا يمكن ملامسته، بل هي في المقام الأول شعور مأساوي. وهي لا ترتبط فقط بالعنف والفظاظة، بل تطول جوانب أخرى. يقول أرطو مصححا هذا الفهم: "عندما نطقت بهذه الكلمة -أي القسوة- عنت بالنسبة للكل "الدم" لكن مسرح "القسوة" يعني المسرح الصعب والقاسي بالنسبة إلي أنا أولا"78.

إن القسوة ليست نزعة سادية، ولكنها جسر نحو بلوغ الصفاء الإنساني. لهذا يجب توجيهها لصالح الإنسان وكماله العقلي وطمأنينته النفسية. ويمكن القول إن أرطو "ترنح بين قطبين من القسوة: قسوة جسدية متوحشة تسيل الدم وتخصي وتعذب الجسد، وهي التي نقلها (أربال) Arabal على الخشبة، والقسوة الميتافيزيقية التي تجرح الروح، والتي سيتذكرها (بكيت) Beckett في مسرحه"79.

إن الممارسة المسرحية كما أراد لها أرطو أن تكون ليست فرجة مجانية يتلهى بها المتفرجون، وإنما هي ركوب للوعر، ودخول للتجريب، بما تفترضه العملية من مخاطر وصعوبات قد تثني المجرب عن عزمه وتوقفه عن مواصلة مشواره. كما أننا حسب أرطو نخطئ عندما نضفي على القسوة معنى داميا، ونجعلها مرادفة للدم المسفوك والألم الفيزيقي فقط.

وقد عدد أرطو في تعريفاته للقسوة ودقق في ذلك، وعيا منه بالأهمية المحورية لهذا المفهوم الذي يمكن مماثلته -في أهميته- بالتغريب الذي يشمل المسرح الملحمي لبرتولد بريشت، ويلتصق بكل مكون من مكوناته. يقول أرطو في هذا الصدد: "إن بذل الجهد قسوة، كما أن الوجود عبر بذل الجهد قسوة أيضا [...] والرغبة في البطولة التي تعمل على حرق الاحتمالات هي قسوة كذلك، وتغيير الوجه

Transfiguration قسوة [...] في العالم الذي نعيش فيه يبقى الشر من منظور ميتافيزيقي قانونا دائما. والخير هو مجهود، وقبل ذلك قسوة تنضاف إلى أخرى"80. ناهيك عن اعتبار أرطو للوضوح نفسه قسوة...

وبما أن الفرجة المسرحية موجهة أساسا إلى المتفرج الذي يعمل أرطو على دمجه في الحدث الدرامي، فإنه هو الآخر تمارس عليه القسوة عبر جسده إلى أن يشعر بها وقد تملكته، فيصرخ أو يتفاعل معها بطريقة أخرى. ذلك أن المتلقي في نظر أرطو ليس مستهلكا سلبيا لإرساليات مسرحية، بل يجب عليه أن يعلم أنه يخضع لعملية جراحية عندما يكون في المسرح... فأرطو يريد استفزاز شعوره وحساسيته العصبية عبر التنويع في الإيقاعات والأصوات والصرخات والأصداء والترنيمات... وعليه، فإن أرطو جعل مفهوم القسوة يكتسب معنى واسعا.

يقول معللا وموضحا مرة أخرى لاختيار تسمية مسرحه بمسرح القسوة: "... لا يتعلق الأمر في هذه القسوة لا بالسادية ولا بالدم، أو على الأقل ليس بشكل خاص. أنا لا أجمع الرعب بانتظام. وكلمة قسوة، يجب أن تفهم بمعنى واسع. وليس بمعناها العادي الكاسر الذي نضفيه عليها"81.

إن القسوة الآرطية بحث عن لغة مسرحية جديدة، وحفر أركيولوجي في الذات الإنسانية للوقوف عند كل البواعث والأسباب التي تجعل الإنسان يضعف أمام القوى الخفية التي تتحكم في مصيره. كما أن أرطو حاول تجريدها قدر الإمكان، وفصلها عن المرئي والملموس، مانحا إياها بعدا فلسفيا جديدا. يقول في هذا الإطار: "يمكن أن نتصور جيدا قسوة خالصة دون تمزق جسدي. فما هي القسوة التي نتحدث عنها بالمعنى الفلسفي؟ تعني القسوة من وجهة عقلية الشدة والممارسة والقرار الشرس، والقرار المطلق الأحادي التوجه"82.

إنها النزعة نحو التفرد في تقرير مصير الإنسانية دون إشراكها في اتخاذ هذا القرار. وهي بهذا نوع من التسامي في اتجاه تكريس جبرية القدر والإجهاز على حرية الإنسان واختياره.

إن القسوة بهذا المعنى، تفرض على الإنسان سياسة الرضا والرضوخ للأمر الواقع. وبهذا تلقي به في ظلمات اليأس والقلق والشعور بالدونية والنقص. وفي المقابل، فإنه عن طريق القسوة يمكن للمسرح أن يستعيد طابعه الطقسي ليتوجه إلى

جسد الممثل والمتفرج فتتولد عن ذلك الجذبة، كما هو الحال عند بعض الشعوب البدائية التي تستعمل الموسيقى الاستشفائية، مثل رقصة عيساوة في المغرب. ويمكن القول إن أرطو "يقدم بعدا جديدا للزمنية Temporalité المسرحية. [...] بكلمة واحدة، فإنه يفتح الطريق لجمالية جديدة، يمكن تسميتها بجمالية القسوة، بموازاة مع إعادة تنظيم العناصر المكونة للعالم الدرامي"83.

إن القسوة نوع من العلاج الروحي، لهذا يجب أن تأخذ بها جميع المسارح الغربية وتوظفها إذا أرادت لنفسها تجاوز الفرجات السيكولوجية المجانية، وولوج عالم التجريب والخلق والإبداع. والجدير بالذكر، أن للقسوة أخلاقيتها Ethique. وهذا يعني أنها لا تنتمي إلى الفصيلة الأخلاقية الخبيثة، كما أن الرجل القاسي Cruel مجرد من المكونات الجوهرية للقسوة، أي من الوعي الحقيقي بفعله وإرادته الذاتية.

في هذا الإطار، وانطلاقا من هذا البعد الأخلاقي للقسوة، يعالج كميي دموليه Camille Dumoulié مسألة براءة هذا المفهوم الإشكالي عند كل من أرطو ونيتشه قائلا: "ما دام أن القسوة عند أرطو تساوي "إرادة القوة" عند نيتشه، فإن هذا يعني أن المصطلحين معا يوضحان منطق "الحياة" أو على الأرجح يعطيان للحياة تحديدا منطقيا لا يخضع لقوانين العقلنة Rationalité، أي الأخلاق"84.

ذلك أن أرطو هاجم بشراسة العقلية الغربية الرثة وثقافتها المتحاوزة المبنية على منطق خلقي مهزوز. كما أن نيتشه من خلال جدلية الهدم والبناء، إنما سعى إلى تدمير الأخلاق الغربية المتوارثة التي أدت إلى ضعف الإنسان الغربي وخنوعه. والحال، أنه يجب عليه تجاوز هذه العقلية النمطية في أفق تشييد عالم "السوبرمان" Superman.

وحسب نيتشه، فإن "أخلاقية القسوة" هي ثمرة "الوعد الكبير" الذي يحمله الإنسان العنيف بداخله لمقاومة النفس، أي القسوة ذات الوعي الخبيث [...] وحسب أرطو، فإنه لا يمكن سحب الميتافيزيقا خارج نفسها وإرغامها على أن تكون عنيفة، إلا بإتباع طريق الميتا Méta"85.

ترتبط الميتافيزيقا الآرطية والعنف النيتشوي بالقسوة التي يترتب عنها بعث جديد للإنسان بوعي أكثر صفاء وإنسانية. لكن هذا لن يتأتى إلا إذا تمت العودة

بالمسرح إلى أصله الديني والميتافيزيقي المرتبط بالطقوس والشعائر. وهو ما يمكن استنتاجه من خلال قراءة متأنية "للولادة المأساة" Naissance de la tragédie و"المسرح وقرينه".

على أن هذه العودة إلى الماضي البعيد ليست نزعة ارتدادية دوغمائية، ولا آلية سيكولوجية تعويضية، بل هي محاولة للبحث عن تربة جديدة للمسرح، يستطيع من خلالها أن يتجاوز مثبطات انبعاثه وتطوره.

وبالجملة، فإن القسوة "عندما تصبح ملزمة، وهي ما يسميه أرطو بالحب القح، والذي يقابله الحب الديونيزوسي عند نيتشه تتحول إلى رغبة في إصلاح ذات البين..."86.

هناك حضور مكثف للقسوة في كتابات أرطو ونيتشه، تضفي عليها نفحة شاعرية خاصة بعيدة عن السيكولوجيا والتاريخ الشخصي ونظرية المؤثرات... ورغم الجوامع المشتركة التي توجد بين أرطو ونيتشه - بدءا بحياتهما المأساوية التي انتهت بالجنون، ووصولا إلى تصورها المتقارب عن المسرح- فإن كل واحد منهما ينطلق من تصور فكري وفلسفي يختلف عن الآخر.

وعموما، فإن القسوة عند أرطو ونيتشه يمكن أن تشكل مفتاحا لتحديد الأزمة الروحية للقرن العشرين بما في ذلك مظاهره الأدبية والفنية الأكثر أصالة.

7- بمثابة خاتمة

وخلاصة القول أن فلسفة أرطو شكلت في الواقع انتقادا موضوعيا للحداثة الغربية من الداخل، كما أنها أيضا وضعت أسس وبواكر ما بعد الحداثة التي هي عودة إلى الأصول، وإيمان حقيقي بالمغايرة والإختلاف. ولعل مشاركته الفعالة في تأسيس الحركة السريالية، والتمرد على هذه الحركة بالنظر إلى خيانة قادها لمواثيقها وأهدافها الثورية الأصيلة، ودعوته إلى ثورة ثقافية شاملة تطول كل المعتقدات الدينية، والنظم الاجتماعية، والاقتصادية، والاجتماعية، وحتى التربوية، هي صيحة لتفجير النسق الفكري الغربي، وإعادة بنينته وفق أجهزة مفاهيمية جديدة تأخذ بعين الاعتبار الآخر في تنوعه واختلافه، وتتجاوز المركزية والتمركز حول الذات، نحو الانفتاح على الهوامش والحضارات المغايرة. كما أن النظرية الآرطية هي

تصحيح ومراجعة لمجموعة من المفاهيم والتصورات التي ظلت لقرون عديدة رمـــادا مبجلا لايجوز المساس به. وهو ما يجعل من أنطونان أرطو قامة فكرية وفلســـفية، بقدرما هي أيضا قامة فنية وأدبية وازنة.

الهوامش:

1). مارتن إسلن: أرتو جسد يختبر العالم. ت: نعمان عاشور. كتاب كلمـــات 9. المكتبـــة العامة. البحرين ط. 1. 1993. ص:23.

* Gérard Durozoi. Artaud: L'aliénation et la folie. Larousse. Paris. 1972.

*Gille Deuleuse. Félix Guattari: L'anti-Oedipe. Ed. Minuit. Paris 1972.

2). Antonin Artaud. Œuvres complètes. I. Gallimard. Paris. 1976. p. 215.

*-سنعمد إلى اختزال كلمتي (Œuvres Complètes) في O.C.، ونضيف إليهما الرقم اللاتيني المميز لهما في إشارة إلى الأعمال الكاملة لأرطو.

3). Gérard Durozoi. Artaud: L'aliénation et la folie. OP. cit. Paris. p. 83.

4). A. Artaud: (Deux documents intérieurs). "in". O.C.I. OP.cit. p. 218.

5). Ibid. (Activités du Bureau des recherches surréalistes) p. 45.

6). Ibid. (Déclaration du 27 Janvier 1925) p. 29/30.

*-وقع على هذه الوثيقة 29 عضوا إلى جانب أرطو. نذكر من بينهم.

André Breton - L. Aragon - Paul Eluard - André Masson - Philippe Saupaut

7). Jean Louis Brau. Antonin Artaud. Ed. Table ronde. Paris. 1971. p. 80.

8). Lothar Baier: (Lire Artaud). "in" Europe. Revue Littéraire. N: 267-268 Novembre. Décembre. Paris. 1984. p. 58.

9). Antonin Artaud. (La grande nuit ou le bluff surréaliste) "in". O.C.I. OP. cit. p. 59

10). Ibid. p. 65.

11). Ibid. p. 60.

12). Monique Borie. Antonin Artaud. Le théâtre et le retour aux sources. Gallimard. Paris. 1989. p. 102.

Europe. OP.cit. p. 37."in"). Alain Virmaux. (Artaud et la violence). 13

14). مارتن إسلن: "أرتو جسد يختبر العالم. ترجمة نعيم عاشور. (مرجع سابق). ص: 85.

15). Antonin Artaud: (Lettre à madame Toulouse). "in". O.C.I OP.cit. p. 112.

16). Kenneth White: le monde d'Antonin Artaud. Ed. Complexe. Bruxelles. 1989. p. 59.

17). Antonin Artaud: (Point final) "in" O.C.I. OP.cit. p. 68.

18). Antonin Artaud: (Point final) "in" O.C.I. OP.cit: p. 59/90.

19). Ibid: p. 60.

20). Lothar Baier: Lire Artaud "in" Europe. OP.cit. p. 58.

21). Antonin Artaud. O.C.I. OP.cit. p. 65.

22). Kenneth White: Le monde d'Antonin Artaud. OP.cit. p. 168.

23). Antonin Artaud. Messages révolutionnaires. Gallimard. Paris 1971. p. 133.

24). Florence de Mérdieu: Antonin Artaud. Les couilles de l'ange. Bulson. Paris. 1992. p. 14.

25). Ibid: p. 14/15.

26). Gérard Durozoi: A. Artaud. L'aliénation et la folie. OP.cit. p. 184.

27). Pierre chaleix. (Présentation) "in" A. Artaud: Nouveau écrits de Rodez. Gallimard. Paris. p. 23.

28). Sylvister lotringer: (Artaud Juif) "in". A. Artaud Figures et Portraits vertigineux. Ed: X.Y.Z. Montréal. Québec. 1995. p. 175.

29). Antonin Artaud: (Lettre au pape) "in" O.C.I OP. cit. p. 41.

30). Monique Borie: A. Artaud. Le théâtre et le retour aux sources OP. cit. p. 151.

31). *-(إليوجابل أو الفوضوي المتوج) هو العنوان الكامل لأحد كتابــات أرطــو. وفيــه يتحدث عن حياة الأمير (إليوجابل) ويربطها بالسياق الثقافي الذي أطر المرحلة التي عاش فيها. ويركز بصفة خاصة على الطقوس والشعائر والمعتقدات التي ميزت العقلية البدائيــة المتحررة من كل الارغامات. وعن دلالات تسمية الكتاب، يقول أرطو: "إن (إليوجابل) هو فوضوي جاء إلى الحياة و لم يقبل التتويج. وكل أعماله كذلك هي أعمال فوضــوي. ولد وهو عدو شعبــي المنظام [...] لكن فوضويته يمارسها في حق نفسه وضد نفســه" ص: 96. ويقول أرطو على لسان (إليوجابل): "ليس هناك لا رب ولا سيد ما عدا أنا". وعندما تقلد (إليوجابل) العرش رفض القانون. إنه السيد: بمعــنى أن قانونــه الخــاص والشخصي سيسري على الكل" ص: 109. يقع الكتاب في ثلاثة فصول وهــي علــى التوالي: مصدر المني: Le berceau de sperme، حــرب المبــادئ La guerres des principes والفوضى L'anarchie. وقد صدر هذا الكتاب عن Gallimard بباريس سنة 1934. لكن أول ظهور له يعود إلى سنة 1979 كما أثبت ذلك J.M.G.Le Clezio على ظهر الكتاب.

32). Entretien avec Jean Louis Barrault. "in" Planète plus. N: 7. 20 Février. Paris. 1971. p. 57.

33). A. Artaud. O.C. XVII. Cahiers de Rodez (Juillet et Aout 1945) Gallimard. Paris 1984. p. 168.

34). Ibid. p. 222.

35). A. Artaud. O.C. XX. Cahiers de Rodez. (Février - Mars 1946) Gallimard. Paris. p. 179.

36). A. Artaud. O.C. XIX. Cahiers de Rodez. (Décembre. Janvier 1945/1946). Gallimard. Paris 1984.. p. 57.

37). مارتن إسلن: أرتو سحد يختبر العالم. ت: نعيم عاشور، (مرجع سابق) ص: 58.
38). *- لم تتم إذاعة هذا الشريط السمعي الذي أحدث بلبلة داخل الإذاعة الفرنسية، وفجر نقاشات بوليميكية بين المؤيدين والمعارضين نظرا لما يتضمنه من تحامل واضح على المسيحية والأنظمة الرأسمالية، وكل رموز البورجوازية العفنة. وقد شارك أرطو في انجاز هذا الشريط -الذي نتوفر على نسخة منه- كل من Roger Blin وMaria Casarès وPaule Thévenin.
39). Daniel Oldier. Bilan"in" Planète plus. Op. cit. p. 20.
40).)A. Artaud. O.C.I. OP. cit. p. 236.
41). A. Artaud. O.C.I. Op. cit. p. 25.
42). Ibid. p. 157.
43). Michel Camus. A. Artaud. Une autre langue du corps. OP. cit. p. 26.
44). نقلا عن مارتن إسلن: أرتو جسد يختبر العالم. ت نعيم عاشور (مرجع سابق) ص: 48.
45). Maurice blanchot. Le livre à venir. Idée. Paris (sans date) p. 61.
46). Ibid. p. 56
47). Jean Jacques levêque: Antonin Artaud: Ed. Henri Veynier. Paris. 1985. p. 13.
48). Michel Boccara: Artaud. Le poète tue ses doubles. Ed. Ductus. Paris 1995. p. 86.
49). Jacques Bourgaux: (Artaud et le chaman) "in": Possessions et simulacres aux sources de la théâtralité. Ed. Epi. Paris. 1973. p. 65.
50). A. Artaud: Messages révolutionnaires. Gallimard 1978 p. 130.
51). Florence de Mérdieu. Antonin Artaud voyages. Ed. Bulson. Paris. 1992. p. 43.
52). A. Artaud. Messages révolutionnaires. Op. cit. p. 130.
53). J.M.G. Le clezio. A. Artaud. Le rêve mexicain. "in" Europe. OP. cit. p. 124.
54). A. Artaud. O.C.V (Autour du théâtre et son double). Gallimard. Paris 1984. p. 18.
55). J. Louis Brau: (Aventure mexicaine) "in" A. Artaud. Op. cit. p. 186/187.
56). Monique Borie. A. Artaud. Le théâtre et le retour aux sources. Op. cit. p. 145.
47). J.M.G. Le Clezio. A. Artaud. Le rêve mexicain. "in" Europe. OP. cit. p. 116.
58). Ibid. p. 117.
59). Emille Cofermann: La mise en crise du théâtre.Ed. François Paspero. paris 1972 p. 17
60). A.Artaud.Messages: Révolutionnaires.OP.cit. p. 135

61). Ibid. p. 135

62). A.Artaud.Le théâtre et son double.Gallimard. Paris.1964. p. 14

63). A.Artaud. (Lettre aux recteurs des universités) "in".OP.cit. p. 38/39

64). A.Artaud: Héliogabale ou l'anarchiste couronné.OP.Cit. p. 14

65). مارتن إسلن: أرتو جسد يختبر العالم: ت نعيم عاشور (مقدمة المترجم). (مرجع سابق) ص: 12

). A.Artaud. OC. XX.OP.cit p. 36166

67). مارن إسلن: ارتو جسد يختبر العالم: ن نعيم عاشور (مقدمة المترجم).(مرجع سابق) ص 12

68). Monique Borie: A Artaud. Le théâtre et le retour aux sources.OP.cit. p. 29

69). Marie Claude Hubert: Le théâtre.Ed Armand Colin. Paris 1988. p. 135

70) Monique Borie: A.Artaud.Le théâtre et le retour aux sources.OP.cit. p. 29

71). حسن المنيعي: الجسد في المسرح، (مقالة مترجمة لـ: فنستان، وجورج بانو: "الاخراج المسرحي"). مطبعة سندي. مكناس. الطبعة الأولى. مكناس. 1996. ص 91.

72). A. Artaud. Le théâtre et son double. OP. p. 177

73). Alain Virmaux; A. Artaud et le théâtre. Ed. Seghers. Paris. 1970. p. 73/74

74). A. Artaud. Le théâtre et son double. OP. cit p. 159

75). Pierre Brunel. Théâtre de la Cruauté ou Dionysos profané. Librairie de amérindiens. (sans lieu).1982. p. 12

76). Ibid. p. 17.

77). Odette Virmaux: (A. Artaud: Le théâtre et son double). Profil d'une œuvre. 51. Hatier. Paris. 1975. p. 37.

78). A. Artaud: Le théâtre et son double. OP. cit. p. 123.

79). Marie Claude Hubert: Le théâtre: OP. cit. p. 149.

80). A. Artaud: Le théâtre et son double. p. 161.

81). Ibid. p. 157.

82). Ibid: p. 158.

83). Franco tonelli: L'esthétique de la cruauté; Ed. A. G. N. NIZET. Paris 1972. p. 10.

84). Camille Dumoulié: Nietzsche et Artaud. Pour une éthique de la cruauté. Ed p. U. F Paris 1992 p. 25.

85). Ibid: p. 27.

86). Ibid p. 225.

لودفيج فتجنشتاين

(1951-1889)

لودفيج فتجنشتاين "Ludwig Wittgenstein"

(1951-1889)

د. فيصل غازي مجهول

كلية الآداب، جامعة بغداد

حياته:

ولد لـــودفيج جوزيـــف يوهـــان فتجنشـــتاين (Ludwig Josef Johann Wittgenstein)[1] في 26 نيسان عام 1889، وهو من أصل يهودي، لكن جده كان قد تحول إلى البروتستانتية. وكانت أمه من اتباع الكنيسة الرومانية الكاثوليكيـــة[2]. وكان لأمه "أثر بالغ في خلق الميل الفني القوي في الأسرة، فقد كانت هي وزوجها موسيقيين من الدرجة الأولى، حتى لقد أصبح منـــزل فتجنشتاين في وقـــت مـــا مركزاً لحياة موسيقية جميلة، وبخاصة حينما كان يتردد عليهم صديق الأسرة الحميم يوهان برامز (Brahms) الموسيقار العالمي المشهور"[3]. ويقول فـــون رايـــت: "إن الإنسان يمكنه أن يحكم عليه [أي فتجنشتاين] بأنه موسيقي من أحسن طراز، فقـــد كان يعزف على الكلارنيت، كما كان يرغب في وقت من الأوقـــات أن يصـــبح قائداً للأوركسترا، وكانت عنده موهبة نادرة في الصفير، ولقد كان ممـــا يـــدعو للسرور البالغ أن تستمع إليه وهو يصفر كونشرتو كاملاً بطريقة متواصلة لا تنقطع إلا حين يقوم بلفت نظر السامع إلى بعض تفاصيل البناء الموسيقي نفسه"[4].

---

1 Von: Biographical Sketch in “Ludwig Hnrik Wright, George University Wittgenstein, A Memoir” by Norman Malcolm. Oxford Press, London, Oxford, New York, 1978, p. 2.

2 published, 1986, Ayer, A.J.:Ludwig Wittgenstein. pelican Book, first Great Britain, pp. 1, 2.

3 عزمي إسلام: لدفيج فتجنشتاين. نوابغ الفكر الغربـــي، دار المعارف بمصر، ص 13.

4 Wright: Biographical Sketch. p. 6. اقتبسه عزمـــي إســـلام في كتابـــه "لـــدفيج فتجنشتاين"، ص 17.

عُمد لودفيج في كنيسة كاثوليكية، وقد احتفظ باحترامه للدين على الرغم من أنه لم يكن يتردد إلى الكنيسة في حياته اليومية. وهو من عائلة غنية، فقد كان لأبيه مركز مرموق في صناعة الحديد في النمسا. وكان لودفيج الطفلَ الأصغر من بين تسعة أطفال. وقد فقدَ أخوه "بول فتجنشتاين" ذراعه في الحرب العالمية الأولى، وحقق شهرة بوصفه عازفاً بيد واحدة[1].

بعد أن درس فتجنشتاين في البيت حتى سن الرابعة عشرة، ذهب إلى مدرسة لينز (Linz) لثلاث سنوات، ثم درس الهندسة في برلين، وعندما كان في سن السادسة عشرة قرأ شوبنهاور، وكان تأثير شوبنهاور عليه واضحا[2] "في مذكراته التي كتبها أثناء الحرب العالمية الأولى... وفي رسالته المنطقية الفلسفية وخاصة في الجزء الذي يتعلق بالأخلاق ونظرية القيمة، وفي النزعة المثالية البادية في فكرة ألانا وحدية"[3].

ذهب في عام 1908 إلى إنجلترا وأدرج في قائمة طلاب البحث في جامعة مانشستر (Manchester) وأصبح مهتماً بعلم الطيران، وأشيع عنه أنه قد صمم نموذجاً لماكنة نفاثة ومروحة للطائرات. وامتد اهتمامه إلى الرياضات وقد علم فتجنشتاين، من خلال كتابات رسل، بوجود جوتلوب فريجه الذي كان آنذاك أستاذاً في جامعة يينا (Jena)، وقد سحرته كتابات فريجه وزاره في يينا عام 1911. وقد اخذ بنصيحة فريجه بأن يدرس المنطق على يد رسل في كيمبردج[4]. حيث قال له فريجه "بما أن المنطق الصوري يستهويك والرياضيات، فاتصل براسل في جامعة كامبريدج"[5]. وكان رسل حينئذ محاضراً في كلية ترينتي (Trinity). وقد أمضى فتجنشتاين هناك خمسة فصول دراسية في السنوات 1912-1913، في البداية طالب دراسات أولية ومن ثم طالب دراسات عليا. وكوّن انطباعاً قوياً

---

1 Ayer: Op.Cit., p. 2.

2 Ayer: Op.Cit. p. 2.

3 سعيد محمد توفيق: ميتافيزيقا الفن عند شوبنهاور، دار التنوير للطباعة والنشر. بيروت - لبنان (ط1)، 1983، ص 287.

(3) Ayer, Op.Cit., p. 2.

5 أير: لودفيج فتجنشتاين، حوار أجراه وليفر تود مع أير. **مجلة الفكر العربي المعاصر**، عدد (43) -1987، بيروت، ص 114.

لدى كل من رسل وعَلَم كيمبردج الآخر جورج مور. وكان رسل يكبر فتجنشتاين بسبعة عشر عاماً، وكان مور يكبره بستة عشر عاماً، لكنهما عاملاه على أنه مساوٍ لهما[1].

يقول رسل في أحد كتبه عن فتجنشتاين إنه "بدأ كتلميذ لي وانتهى بخلعي والحلول محلي في كل من اكسفورد وكامبردج. كان يريد أن يصير مهندساً ولهذا الغرض ذهبَ إلى مانشستر، ولما كان التدريب على الهندسة يقتضي تعلم الرياضيات فقد قادته دراسته هذه إلى الاهتمام بأسس الرياضة، فاستفسر في مانشستر إذا كان هناك دراسة لهذا الموضوع وعما إذا كان هناك من يدرسه فدلوه عليَّ، فجاء كامبردج وكان غريباً وكانت آراؤه تبدو لي شاذة لدرجة أني ظللت فصلاً دراسياً كاملا اسأل نفسي أهو عبقري أم مجرد شخص غريب الأطوار. فلما انتهى من الفصل الدراسي الأول في كمبردج جاءني قائلاً: "أتسمح بأن تخبرني إن كنت معتوهاً كامل العته أم لا؟" فأجبته: "يا عزيزي لست ادري، ولكن لماذا تسألني؟" فقال: "لأني إذا كنت معتوهاً مطبق العته فسأغدو طياراً من طياري الفضاء، أما إذا لم اكن كذلك فسأغدو فيلسوفا". فطلبت منه ان يكتب لي شيئاً في موضوع فلسفي خلال العطلة، وعندها أستطيع ان اقرر ان كان مطبق العته أو كان دون ذلك. وجاءني بما كتب حسب اقتراحي في أول الفصل الدراسي الثاني، فلما قرأت منه جملة واحدة قلت له: "كلا، لا يصح لك أن تكون طياراً" فلم يفعل، ولكنه لم يكن على كل حال سهلاً في المعاملة فقد تعوّد أن يزورني في جناحي عند منتصف الليل ويقضي ساعات جيئة وذهاباً كالنمر الحبيس، واعتاد ان يعلن عند قدومه أنه سينتحر عندما يترك حجرتي. ولهذا، وعلى الرغم من حاجتي للنوم، لم اكن أحب أن أتخلص منه. وفي ذات ليلة من تلكم الليالي، وبعد ساعة أو ساعتين من صمت كصمت القبور، قلت له: "فتجنشتاين، هل تفكيرك الان منصب على المنطق أم على مخازيك؟ "فقال: "عليهما معاً"، ثم عاد إلى السكوت. ولكن لم تكن كل مقابلاتنا في الليل فقد تعودت أن أصطحبه في نزهات طويلة في الريف المجاور لكمبردج"[2].

---

1 Ayer, Op.Cit., p. 2.

2 رسل، برتراند: صور من الذاكرة ومقالات أخرى، ص 28-29.

مع بداية الحرب العالمية الأولى التحق بالجيش النمساوي متطوعاً، على الرغم من أنه كان معفى من الخدمة العسكرية بسبب أصابته بمرض يمنع تجنيده[1]. وقد جند رامياً (بالرشاش) في الجيش النمساوي، وأصبح ضابطاً عام 1915. وقد حارب في الجبهة الشرقية، ثم نقل إلى الجبهة الجنوبية عام 1918، وأسره الإيطاليون في تشرين الثاني عام 1918، وأبقوا عليه أسيراً لأشهر عدة بعد الهدنة، وبقي هناك حتى آب 1919 حين أصبح بإمكانه العودة إلى النمسا[2].

جعله موتُ والده عام 1912 رجلاً غنياً جداً وكان كريماً بماله ثم قررّ، وربما بسبب قراءته لتولستوي (1828–1910) (L.ev Nikolaevich Tolstoi) أن يجرد نفسه من كل أمواله. وقيل إنه لم يهبها للفقراء الذين قد تفسدهم هذه الأموال – كما يرى – بل وهبها لأفراد عائلته الذين كانوا أغنياء جداً ولن تؤذيهم هذه الأموال[3].

بعد إطلاقه من الأسر اتفق هو ورسل على اللقاء في هولندا، في اقرب فرصة، لمناقشة مسودة كتابه ولتهيئة نشره مع مقدمة لرسل. وكانت الصعوبة في أن فتجنشتاين كان قد أعطى جميع أمواله، ولم يكن قادراً على تحمل نفقات السفر من فينا. وكان أبياً لا يقبل أن يدفع رسل عنه أجور السفر. وحُلت المشكلة بأن اشترى رسل بعض الأثاث الذي كان فتجنشتاين قد تركه في مخزن في كيمبردج، وأرسل إليه الثمن[4].

اشترك فتجنشتاين في زمالة لتدريب المدرسين. وفي عام 1920 إلى 1926 درّس في المدارس الابتدائية في شنيبرج (Schneeberg) وسمرنج (Semmering) في جنوب النمسا. وقد عمل بجد، وبدا مقبولاً من طلابه، غير أنه لم يكن موفقاً مع أهاليهم – وهم على الأكثر مزارعون محليون – أو مع زملائه المدرسين[5]. وكانت إحدى القرى التي درس فيها تراتنباخ (Trattenbach). وقد أرسل في عام 1921 رسالة إلى رسل يبيّن فيها ضجره من هذه القرية. وقد شكاه جماعةٌ من الآباء

1 عزمي إسلام: المصدر السابق، ص 17.
2 Ayer, Op.Cit., p. 3.
3 Ayer, Op.Cit., p. 3.
4 Ibid, p. 4.
5 Ibid, p. 5.

والأمهات في تراتنباخ قانونياً وذلك لمعاملة أولادهم بقسوة[1]. ويروي لنا رسل قصة تلك الرسالة قائلاً: "وهكذا صار معلماً في مدرسة ريفية ليكسب قوته في قرية صغيرة يقال لها تراتنباخ، حيث كتب لي منها خطاباً تعساً يقول فيه: "إن أهل تراتنباخ أشرار منحطون، فأجبته قائلاً: "إن الناس جميعاً أشرار منحطون". فأردف بقوله: "هذا حق ولكن أهل تراتنباخ أكثر من سائر الناس انحطاطاً وشرا". فأعدت إليه القول بأن حاستي المنطقية تثور ضد مثل هذا الزعم، وهناك توقف النقاش حتى أقنعته معيشته في أماكن أخرى بشيوع المخازي بين الناس"[2]. وفي تلك المدة التي كان يدرس فيها فتجنشتاين، ألف معجماً في المصطلحات الألمانية للمدارس الابتدائية[3].

في عام 1929، أقنعه رامزي (Frank Ramsey) بالعودة إلى كيمبردج فأتى وقدم "رسالة منطقية فلسفية" أطروحةً للدكتوراه، وامتحنه رسل ومور[4]. وفي عام 1935 زار روسيا وفكر جدياً في الاستقرار فيها[5]. بعد توقفه عن التدريب عمل، لمدة قصيرة، مساعد جنائني في دير هوتلدورف (Hutteldorf) قرب فينا. وقد فكر بجدية، في عدة مناسبات، أن يكون راهباً، لكنه لم يستجمع أيماناً دينياً كافياً[6]. وقد أمضى السنتين التاليتين بأن صمم وأشرف على بناء منزل لأخته السيدة ستونبور (Stonborough). وكان هذا هو المبنى الوحيد الذي بناه فتجنشتاين. على الرغم من أنه سجل في المدة 1933-1938 معمارياً في مجلس مدينة فينا[7]. ونفذ أيضاً قطعة منحوتة لرأس فتاة من الأسلوب اليوناني القديم[8].

كان يحضر دروس فتجنشتاين حوالي خمسةَ عشرَ طالباً وكان يرفض القبول بزوار المناسبات أو السواح كما كان يسميهم. لم يكن يرتدي ثوب التعليم كما درجت العادة في كامبريدج، لم يكن يلجأ إلى ملاحظات مدونة. وكان أحياناً

---

1 Ibid, p. 6.
2 رسل: المصدر السابق، ص 29 و30.
3 Ayer, Op.Cit., p. 6.
4 Ayer: Op.Cit., p. 7.
5 Ibid, p. 10.
6 Ibid, p. 6.
7 Ibid, p. 6.
8 Ibid, p. 8.

يلبث صامتاً ساعة كاملة ثم ينصرف. وغالباً لم يكن أحد يجرؤ علـى طـرح أي سؤال، وان غامر أحدهم في ذلك أدى الأمر إلى حـوار بينـهما، بعـدها كـان فتجنشتاين يذهب إلى السينما ويجلس في الصف الأول كـان كـثير الإعجـاب بـ "كارمن ميراندا" و"بيتي هوتون". ويعتقد أير أن فتجنشتاين لم يكن في غايـة الاتزان، وان حاجته إلى السيطرة والعزلة كانت أمراً غير طبيعي تماما[1].

كان ذا شخصية متسلطة، "لكنه كان يملك حسا اجتماعيا"، فخلال الحـرب العالمية الثانية، تخلى عن مركزه ليصبح ممرضاً في إحدى المستشفيات، ثم مساعداً في مختبر طبـي. ولم يعرف أحد هناك بأنه كان أستاذاً في جامعة كيمبردج. لقد كان صراحة ميالاً إلى العزلة وموهوباً في ذلك. فبعد تركه كامبريـدج، عـام 1947، استقر في أيرلندا، في مزرعة أولاً، ثم في كوخ على شاطئ البحر حيث بقي وحيداً طيلة ستة اشهر على الأقل. وبدا أن الصيادين كانوا في غاية التأثر بالطريقة الـتي كان يتبعها لتدجين العصافير"[2].

في خريف 1949 اكتشف أنه يعاني من السرطان، وتوفي في 29 نيسان 1951 في منـزل الطبيب الذي كان يعالجه في كيمبردج[3]. وكانت آخر عبـارة قالهـا لزوجة الطبيب هي: "أخبريهم بأني عشت حياة رائعة"[4].

يعد فتجنشتاين من عظماء فلاسفة القرن العشرين، ويعده بعـض البـاحثين أعظمهم على الإطلاق. ويضعه أير ثانياً بعد رسل من بين فلاسفة القرن العشرين[5]. ومسألة من هو أعظم الفلاسفة لا تعنيني كثيراً، وحسبنا أنه واحد من العظماء.

أثر فتجنشتاين في الفلسفة المعاصرة تأثيراً كبيراً سواء في فلسفته الأولى المتمثلة برسالته المنطقية الفلسفية أو في فلسفته المتأخرة المتمثلة بكتابه "بحوث فلسفية". فقد أثر في رسل بفكرته عن الذرية المنطقية، وكانت علاقته برسل قد مـرت بـأدوار عدة، "فقد لعب رسل في هذه العلاقة الفكرية أدواراً متعددة ومتناقصة. فقد لعـب

1 أير: المصدر السابق، ص 116.
2 أير: المصدر نفسه، ص 117.
3 عزمي إسلام "المصدر السابق" ص 20 و21.
4 Malcolm, Norman:Ludwig Wittgenstein, A Memoir. Oxford University Press, London, Oxford, New York, 1978, p. 100.
5 Ayer: Op.Cit., p. 145.

دور الأستاذ الذي يعطي ويفيد، ودور التلميذ الذي يأخذ ويستفيد، ودور الند لصديقه، ثم دور الخصم الذي يناصب خصمه العداء"[1]. يقول رسل: "حتى أنا تأثرت إلى حد كبير بنظرياته الأولى وان تباعدت بنا سبل الرأي بعد ذلك..."[2]. ويقول أيضاً: "إن أثر فتجنشتاين فيَّ قد أتى على موجتين: أولاهما كانت قبل الحرب العالمية الأولى؛ والثانية كانت بعد الحرب مباشرة عندما أرسل لي مخطوطة رسالته. ومذهبه المتأخر، كما ظهر في كتابه "بحوث فلسفية"، لم يؤثر فيَّ مطلقا"[3].

يعود لفتجنشتاين الفضل في ظهور التيار التحليلي في بريطانيا، ويدين معظم فلاسفة التحليل له بالكثير، أمثال وزدم وفيزمان واوستن ورايل وستراوسن واخرين[4]. أما الوضعية المنطقية فإن أثره فيها واضح فقد استمدت كثيراً من مبادئها من رسالته على الرغم من أنه لم يكن منتمياً إليها، بل هو لم ينتم إلى أية جماعة. يقول فايجل: "على خلاف كارناب الذي أصبح من الأعضاء المواظبين ذوي التأثير الكبير في الحلقة كان فتجنشتاين وقتذاك مشتغلاً بهندسة العمارة فكان لا يجتمع ببعض أعضاء الحلقة إلا من حين إلى حين، ومع ذلك فان رسالته عندئذ قد ألقي ضوء قوي على بعض...[المقاطع] الغامضة فيها، وهي الرسالة البالغة التركيز والعمق..."[5]. ويقول رسل: "خلال المدة منذ عام 1914 سيطرت على التعاقب ثلاث فلسفات على العالم الفلسفي البريطاني: الأولى رسالة فتجنشتاين، والثانية الوضعيون المناطقة، والثالثة بحوث فلسفية لفتجنشتاين"[6].

لقد أشاد مور في سيرته الذاتية بفتجنشتاين وأثنى على تفكيره وعقليته الفلسفية وتأثيره الإيجابي فيه، فقال: "لقد جعلني أعتقد بأن ما هو مطلوب لحل المشكلات الفلسفية التي حيرتني إنما هو منهج مختلف تماماً عن أي منهج قمت باستعماله – وهو منهج يستعمله بنجاح، لكن ما كان في استطاعتي فهمه بدرجة

1 محمد مهران: المصدر السابق، ص 26 و27.

2 رسل: صور من الذاكرة، ص 30.

3 Russell, Bertrand :My Philosophical Development. George Allen and Unwin Ltd., London, 1959, p. 112.

4 ياسين إبراهيم: مقدمة في الفلسفة المعاصرة، ص 108.

زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص 239.

5 فايجل: التجريبية المنطقية، ص 186.

6 Russell: Op.Cit., p. 216.

تكفي لاستعماله بنفسي، وإني لسعيدٌ في أن يكون خليفتي في الأستاذية بكيمبردج"[1]. لم تكن أوجه الارتباط الفكري بين مور وفتجنشتاين واضحة، لاسيما في الكتابات المتقدمة لفتجنشتاين. فقد اقترب فتجنشتاين من مور في كتاباته المتأخرة قدر ابتعاده عن رسل، فكان تركيزه الكبير في اللغة يسير في الطريق الذي رسمه مور[2].

انتقلت تعاليم فتجنشتاين من كيمبردج إلى اكسفورد التي جذبت أفكارُ فتجنشتاين أساتذتَها، منذ أواخر الأربعينات وازدهرت في اكسفورد في بداية الخمسينات[3]. ومنذ ذلك الحين حتى يومنا هذا كتبت مئات الكتب والبحوث التي تناولت فلسفة فتجنشتاين نظراً لأهميتها، ولأن هناك شيئاً يمكن أن يقال عنه باستمرار[4].

أهم مؤلفاته

نشر فتجنشتاين خلال حياته كتاباً واحداً وهو "رسالة منطقية فلسفية"، ومقالاً هو "بعض الملاحظات عن الصورة المنطقية"، ومعجماً للمدارس الابتدائية. وكل ما نُشر من مؤلفاته كان بعد وفاته، ولم يكن كثيراً بل معظمه محاضرات ورسائل جمعها طلبته. ومن أهم أعماله:

- رسائل إلى رسل، كينيس، ومور (Letters to Russell, Keneys and Moore)، مذكرات 1914-1916 (Notebooks 1914-1916)، الثقافة والقيمة (Culture and Value)، رسالة منطقية فلسفية (Tractatus Logico- Philosophicus)، رسائل إلى أوجدن (Letters to C.R. Ogden)، رسائل من لودفيج فتجنشتاين، مع مذكرات بول انجلمان (Letters from Ludwig

1 Moore, G.E.:An Autobiography, p. 33.

2 في كتاب محمد مهران: فلسفة برتراند رسل، ص 26.

محمد مهران: المصدر السابق، ص 26.

3 محمود زيدان: مناهج البحث الفلسفي، ص 115.

4 للاطلاع على ضخامة ما كتب عن فتجنشتاين يُمكن الرجوع إلى كتاب:

Lapointe, Francois H.:**Ludwig Wittgenstein, A Comprehensive Bibiography**. Greenwood Press. Wesrport. Connecticut.London, England, 1980.

(Wittgenstein, with memoir by Paul Engelmann)، بعض الملاحظات عن الصورة المنطقية (Some Remarks on Logical Form)، ملاحظات فلسفية (Philosophical Remarks)، الأخلاق، محاضرات لجمعية كيمبردج في 1929 أو 1930، (Ethics, Lectures to a Cambridge Society in 1929 or 1930)، لودفيج فتجنشتاين وحلقة فينا (أحاديث سجلها وايزمان) (Ludwig Wittgenstein "Conversations recorded by E. Waismann)، محاضرات فتجنشتاين 1930-1933 Wittgenstein's Lectures in 1930- 1933))، محاضرات فتجنشتاين، كيمبردج، 1932-1935 Wittgenstein's Lectures, Cambridge, 1932-1935))، الكتابان البني والأزرق (The Blue and Brown Books) (وقد أملى فتجنشتاين "الكتاب الأزرق" (وهو لم يسمه بهذا الاسم) على طلبته في كيمبردج خلال الأعوام 33-1934، و"الكتاب البني" على اثنين من طلابه وهما فراسيس سكنر وآليس آمبروس خلال الأعوام 34-1935)[1]، ملاحظات عن الغصن الذهبي لفريزر (Remarks on Frazer's Golden Bough)، محاضرات وأحاديث عن علم الجمال، علم النفس، والاعتقاد الديني (Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief)، محاضرات عن أسس الرياضيات (Lectures on the Foundations of Mathematics)، ملاحظات عن أسس الرياضيات (Remarks on the Foundations of Mathematics)، بحوث فلسفية (Philosophical Investigations)، قصاصات (Zettel)، ملاحظات عن فلسفة علم النفس (Remarks on the Philosophy of Psychology)، عن اليقين، (On Certainty)، ملاحظات عن اللون (Remarks on Color).

رسالة منطقية فلسفية (Tractatus Logico-Philosophicus)

إن "رسالة" فتجنشتاين كتاب صغير الحجم عظيم الأثر في الفلسفة. يقول ستينيوس (Erik Stenius): "نوع تأثيرها ليس من السهل وصفه"[2]. ويقول رايل

---

1 Wittgenstein: The Blue and Brown Books. Basil Blackwell, Oxford.1960. p. 7.

2 Stenius, Erik: Wittgenstein's Tractatus, p. 1.

(Gilbert Ryle) إن قليلاً من الناس يمكنهم أن يقرأوا الرسالة من دون أن يشعروا بأن شيئاً مهماً يحدث، لكن قليلاً من الخبراء يستطيعون أن يقولـوا مـا الـذي يحدث[1].

لقد تناول كتاب فتجنشتاين "رسالة منطقية فلسفية" موضوعاتٍ عدة ومهمة بشكل مركز أشد التركيز. فقد درس فتجنشتاين فيه العالم، طبيعة اللغـة، أسـس المنطق والرياضيات، فكرة دوال الصدق، النظرية التصويرية للغة، ملاحظات علـى فلسفة العلم، الأخلاق والجمال والدين والميتافيزيقا. ويصف فتجنشتاين كتابـه في المقدمة بأنه "كتاب يعالج مشكلات الفلسفة، ويوضح - فيما أعتقد - أن الـذي دعا إلى إثارة هذه المشكلات هو أن منطق لغتنا منطق يساء فهمـه. ويمكـن أن نلخص معنى الكتاب كله على نحو قريب مما يلي: إن ما يمكن قوله على الإطلاق، يمكن قوله بوضوح، وأما ما لا نستطيع أن نتحدث عنه، فلا بد أن نصمت عنـه. وعلى ذلك فالكتاب يستهدف إقامة حد للتفكير، أو هو على الأصح لا يستهدف إقامة حد للتفكير، بل للتعبير عن الأفكار. ذلك لأننا لكي نقيم حداً للتفكير، يلزم أن نجد جانبـي ذلك الحد كليهما مما يجوز التفكير فيه. (ومعنى ذلك أنه ينبغي لنا أن نستطيع التفكير فيما لا يمكن التفكير فيه). ولذا، فإن هذا الحد، يمكن أن يوضع فقط بالنسبة للغة، أما ما يكون في الجانب الآخر من هذا الحد، فسيعد ببسـاطة لا معنى له"[2].

اعتقد فتجنشتاين بأن أفكاره التي ساقها في الرسالة مقطوع بصحتها، حيـث قال: "على أنني من جهة أخرى أحسب أن الأفكار التي سيقت هنـا، يسـتحيل الشك في صدقها. ولذا فإنني أعتقد أن كل ما هو أساسي في الفلسفة قد تم حلـه نهائياً"[3]. ويبدو أن في هذا مبالغة منه، إذ ليس من طبيعة المشكلات الأساسـية في الفلسفة أن تكون قابلة للحل النهائي.

---

1 Ryle, Gilbert: Ludwig Wittgenstein. in: “Essays on Wittgenstein’s Tractatus”, edited by Irving M. Copi and Robert W.Beard. Rotledge and Kegan Paul, London, first published, 1966. p. 6.

2 فتجنشتين، لدفيج: رسالة منطقية فلسفية. ترجمة عزمي إسلام، مراجعة وتقديم زكي نجيب محمود. مكتبة الانجلو المصرية - القاهرة 1968. ص 59.

3 المصدر نفسه، ص 60.

محتوى الرسالة

تتكون الرسالة من جمل أو فقرات تشبه الحكم، ويقول عبد الغفار مكاوي عن فتجنشتاين في مقدمته التي كتبها للترجمة العربية لكتاب "بحوث فلسفية" (وهو من مؤلفات فتجنشتاين): "يعلم قراء فتجنشتاين أنه يضع أفكاره في قالب الحكم الموجزة التي يكثفها في فقرات دقيقة محكمة يمكن أن تطول أو تقصر حسب ما تقتضيه الفكرة. وبهذا الإيجاز المؤثر البليغ يذكرنا بحكم الرواقيين - مثل ابيكتيت ومارك اوريل -، والأخلاقيين الفرنسيين في القرن السابع عشر - مثل لابرويير ولروشفوكو- وخواطر باسكال وبعض الأدباء والفلاسفة الألمان مثل ليشتنبرج وشوبنهور ونيتشه. ولا يصدق هذا على "رسالته المنطقية الفلسفية"... الشهيرة وحدها وكتاباته في المرحلة المبكرة من فلسفته، وإنما ينطبق كذلك على "البحوث الفلسفية"... التي تعبر عن المرحلة المتأخرة منها، وتجري على الأسلوب نفسه"[1].

إن عدد الفقرات الرئيسة في الرسالة هو سبع، وهي:

العالم هو جميع ما هنالك[2].

إن ما هو هنالك، أي الواقعة، هو وجود الوقائع الذرية[3].

والفكر هو الرسم المنطقي للوقائع[4].

والفكر هو القضية ذات المعنى[5].

والقضايا عبارة عن دالات صدق للقضايا الأولية.

(والقضية الأولية هي دالة - صدق نفسها)[6].

الشكل العام لدالة الصدق هو $[P, \xi, N(\xi)]$ وهذا هو الشكل العام للقضية[7].

---

1 "تقديم" لكتاب فتجنشتين "بحوث فلسفية"، ترجمة عزمي إسلام، مراجعة وتقديم عبد الغفار مكاوي، ص 11

2 رسالة، 1. سأختصر "رسالة منطقية فلسفية" بكلمة "رسالة" مع رقم الفقرة، وفي الإنجليزية بحرف "T".

3 رسالة، 2.

4 رسالة، 3.

5 رسالة، 4.

6 رسالة، 5.

7 T. 6.

إن مالا يستطيع الإنسان أن يتحدث عنه، ينبغي له أن يصمت عنه[1].

وتتفرع من هذه الفقرات الرئيسة - عدا الفقرة السابعة - فقــرات فرعيــة أخرى تكون تعليقاً أو شرحاً للفقرة الأصلية. مثلاً الفقرة 2.11 هي فرع من الفقرة 2.1، وهذه تتعلق بــ "2". وقد أضاف بعض شراح الرسالة تقسيماً آخر زيادة في الدقة، مثــل مــاكس بــلاك (Max Black)، في كتابــه (A Companion to wittgenstein's 'Tractatus') الذي قسم الفقرة الواحدة على فقرات فرعية، ومن ثم قسم تلك الفقرات الفرعية على جمل. فقد وضع، مثلاً، بعد الفقرة 5.552 رقماً بين قوسين يشير إلى المقطع الثاني فيها (2) 5.552. ثم وضع أحرفاً تشير إلى الجمل؛ فمثلاً (24c3.) تشير إلى الجملة الثالثة من الفقــرة 3.24. وتكــون (5.154 (3)b) مشيرة إلى الجملة الثانية من المقطع الثالث من الفقرة 5.154.

ليست جمل فتجنشتاين أقوالاً ينفصل بعضها عن بعض، بل هي كل متــرابط فالجزء الأخير من الرسالة يفترض مسبقاً الجزء المبكر منه، والجزء المبكر يجد اكتماله الطبيعي والضروري في الجزء الأخير. وهكذا تكون فلسفة الرسالة فلسفة متكاملة. وربما كانت وحدها وانسجامها التام هي من ميزاتها الجميلة[2]. ويقــول ســتينيوس (Stenius): "إذا أراد المرء أن يفهم الرسالة، فعليه أن يدرك، على الرغم من شكل الرسالة الذي يبدو متقطعاً، أن بحثَ فتجنشتاين كلٌّ مترابطٌ لا مجموعة أقوالٍ غــير مترابطة عن موضوعات منطقية وفلسفية مختلفة"[3].

تاريخ كتابتها

تعد الرسالةُ تعبيراً عن نتائج انتهى إليها فتجنشتاين بعد تفكير وبحث فلســفي استغرق ما يقارب أربع سنوات، وكان قد انتهى من كتابتها مخطوطة عام 1918[4]، فكانت صياغة أخيرة لأفكاره الفلسفية، وهذا جانب من صعوبتها، حيث أعطى في الرسالة نتائج أبحاثه لا كيفية التوصل إليها. وقد حاول نشرها في النمسا وألمانيا فلم

1 رسالة، 7.

2 Zemach, Eddy: Wittgenstein' Philosophy of Mystical. In "Essays on Wittgenstein's Tractatus", p. 359

3 Stenius, Erik: Wittgenstein's Tractatus, A Cretecal Exposition of Its Main Lines of thought. Oxford, Basil Blackweel, 1964. p. 1.

4 عزمي إسلام: مقدمة لــ "رسالة منطقية فلسفية"، في رسالة منطقية فلسفية، ص 6

يجد من يوافق على نشرها؛ لأنها مختلفة تماماً عن الكتابات الفلسفية الأخرى فصعب تصنيفها. ثم بعث إلى رسل ليساعده في نشرها، ونشرها فعلاً عام 1921 في المجلة العلمية "وقائع الفلسفة الطبيعية" التي كان أوستفالد رئيس تحريرها[1].

نشرت الرسالة لأول مرة تحت عنوان (Logisch Philosophische Abhandlung) ثم غير اسمها إلى الاسم اللاتيني (Tractatus Logico-Philosophicus)، وقيل إن هذا العنوان كان قد قدمه مور للطبعة الانجليزية على غرار كتاب اسبينوزا "رسالة لاهوتية سياسية" (Tractatus Logico - Philosophicus). ومنطقية (Logico) تقيد فلسفية (philosophicus)، فيكون معنى عنوان الكتاب هو "مقالة في نوع الفلسفة التي تستعمل المنطق أساساً لها"[2]. وكان فتجنشتاين قد قال في كتابه "ملاحظات عن المنطق" إن الفلسفة تتألف من المنطق والميتافيزيقا، والأول هو أساسها[3].

لقد كتب معظم الرسالة "أثناء اشتراكه في الحرب العالمية الأولى... فقد صاغ فتجنشتاين أفكاره الرئيسة حول هذه الموضوعات [أي الموضوعات المنطقية، وهي أقدم أجزاء الرسالة] قبل بداية حرب عام 1914، ثم استكمل بقية أجزاء الرسالة أثناء اشتراكه في الحرب - وهو لم يستكملها كما ظن البعض أثناء وجوده في الأسر - بل إنه كان قد انتهى من كتابتها قبل وقوعه أسيراً"[4].

ترجمتها

كانت أول ترجمة لها إلى الإنجليزية هي ترجمة أوجدن (C.K. Ogden)، ونشرت عام 1922 بصفحات ألمانية-إنجليزية متقابلة مع مقدمة لرسل. وهناك اعتراضات كثيرة على هذه الترجمة، يقول بيرنشتاين مثلاً إن المعروف أن ترجمة

---

1 فاتنة حمدي: دراسة في رسالة فتكنشتاين المنطقية الفلسفية. مجلة دراسات الأجيال، العدد الثالث، السنة الخامسة. كانون الأول 1982، ص 278

2 Black, Max: Op.Cit. p. 23.

3 Wittgenstein, Lodwig: Notes on Logic in: "Notebook 1914-1916" (Appendix 1). Edited by G. H. Von Wright, G, E, M, Abscombe. With an English translation by Anscombe. Basil Blackweel, Oxford, Second edition, 1979. p. 103

4 عزمي إسلام: المصدر السابق، ص 7.

أوجدن للرسالة غير دقيقة وفي بعض الأحيان مضللة[1]. وتقول أنسكومب (G. E. Anscombe) "قد يحتاج قراء الرسالة الإنجليز إلى التحذير من أن ترجمة أوجدن رديئة جداً. وقد أخبرني فتجنشتاين أنه لم يراجع كل هذه الترجمة بل أجاب فقط عن بعض الأسئلة..."[2]. وقد ظهرت ترجمة أخرى للرسالة قام بها بيرس (D. F. Pears) وماك جينز (B. F. McGuinness) عام 1961. والى هذه الترجمة يرجع كثير من الباحثين، وأحياناً لا يفضل أحدهم ترجمة كاملة على أخرى، وإنما في بعض الفقرات، فتراهم يقولون إن ترجمة أوجدن كانت أفضل في هذه الفقرة وأن ترجمة بيرس كانت أدق في تلك الفقرة. وهناك من فضل الرجوع إلى النص الألماني مباشرة، إذ أن كثيراً من مقاطع الرسالة - كما يقول شفايزر (Schwyzer) - لا يمكن أن تنقل إلى الإنجليزية من دون فرض تفسير محدد[3].

تُرجمت الرسالة إلى كثير من لغات العالم. فقد تُرجمت - إضافة إلى الترجمتين الإنجليزيتين السابقتين - إلى الصينية عام 1927، والى الإيطالية عام 1954، والى الاسبانية عام 1957، والى اليوغسلافية عام 1960، والى الفرنسية 1961، والى السويدية عام 1962، والى الدنماركية عام 1963[4]. وترجمَ الرسالةَ إلى العربية عزمي إسلام وراجعها زكي نجيب محمود عام 1968. وقد رجع المترجم إلى الترجمتين الإنجليزيتين معاً، والى النص الألماني كلما وجد اختلافاً بين الترجمتين، وترجم أيضاً مقدمة رسل لها. وقد اضطر المترجم إلى أن يضيف كلمة أو أكثر، ووضع هذه الإضافات بين قوسين [...] توضيحاً للمعنى؛ أي أن كل ما جاء بين مثل هذين القوسين هو من عند المترجم، ما عدا المعادلات الرياضية والرموز المنطقية التي أوردها فتجنشتاين داخل مثل هذه الأقواس. وهناك بعض الألفاظ

---

1 Bemstein, Richard J: Wittgenstein's Three Language, in "Essays on Wittgenstein's Tractatus". p. 235

2 Anscombe: An Introduction to Wittgenstein's Tractatus. Hatchinson University Library, London, Second Edition, 1963. p. 17

3 Schwyzer, H. R. G: Wittgenstein's Picture Theory of Language. In: "Essays on Wittgenstein's Tractatus". p. 237.

4 Copi, Irvint M. and Beard, W. Robert (ed.): "Essays on Wittgenstein's Tractatus". Routledge and Kegan Paul. London, First published, 1966. p. 393.

كتبها فتجنشتاين بالحروف المنفصلة لإظهار أهميتها، وقد كتبت هـذه الألفـاظ بالحروف المائلة في الترجمة الإنجليزية. أما في الترجمة العربية فقد وضع المترجم تحتها خطاً ليميزها من غيرها من الألفاظ[1].

أثرها في الفلسفة المعاصرة

كان للرسالة أثر كبير في الفلسفة المعاصرة، وبدا ذلك واضحاً على الوضعيين المناطقة وعلى غيرهم ممن يستعملون التحليل منهجاً في الفلسفة. ويرى رسل أنه لا يمكن لأي فيلسوف أن يتجنب هذا الكتاب أو يهمله[2]. ويقول ماكسويل شـارلز وورث مهما قال الإنسان عن رسالة فتجنشتاين فلابد على الأقل أن يتبين أصالتها والطريقة غير العادية التي يستعملها مؤلفها في عـرض أفكـاره... إن الإنسـان يستطيع أن يقول - بلا مبالغة - إن الفلسفة الإنجليزية التالية لظهور الرسالة كانت متضمنة في الرسالة نفسها على نحو أو آخر[3].

صعوبتها

كانت الرسالة من الأعمال الصعبة، وقد أشار إلى صعوبتها كل من قرأها أو بحث فيها. وربما كان الشيء الوحيد الذي اتفق عليه دارسو الرسالة هو أنها صعبة. ويبدو أن فتجنشتاين نفسه قد شعر بهذه الصعوبة، حيث قال في مقدمته: "لن يفهم هذا الكتاب - فيما أظن - إلا أولئك الذين قد طرأت لهم الأفكار الـواردة فيـه نفسها، أو قد طرأت لهم على الأقل أفكار شبيهة بها، ولذا فهو ليس كتاباً مدرسياً. وإنه ليحقق الغاية منه لو أنه أمتع قارئاً واحداً قرأه وفهمه"[4]. لكن من هـو هـذا القارئ الذي يدعي أنه قد فهم الرسالة؟ فقد رأى فتجنشـتاين أن رسـل ومـور وغيرهما لم يفهموا الرسالة[5]، ولم يكن راضياً عن المقدمة التي كتبها رسل للرسالة. فقد شكره - برسالة بعثها إليه - على تلك المقدمة، لكنه لم يكن متفقاً معه علـى

1 عزمي إسلام: المصدر السابق، ص 24.
2 رسل، برتراند: مقدمة "لرسالة فتجنشتاين" في "رسالة منطقية فلسفية"، ص 54.
3 Charlesworth, Maxwell: Philosophy and Linguistic Analysis, p. 93 في "مقدمة" عزمي إسلام للرسالة، ص 3و4
4 فتجنشتاين: المصدر السابق، ص 61.
5 Black, Max: Op.Cit. p. 1.

ما جاء فيها[1]، وأخبره بأنه قد طلب من الناشر ألا ينشر تلك المقدمة[2]. ويقول رسل: "في فترة ما، كان فتجنشتاين متفقاً معي على أن اللغة المنطقية ستكون مفيدة في الفلسفة، وقد نسبت له هذه الفكرة في المقدمة التي كتبتها لرسالته المنطقية الفلسفية. ولسوء الحظ لم يترك هذه الفكرة في تلك الفترة وحسب، بل إنه قد نسي أنه آمن بها يوماً ما. ولهذا فإن ما قتله عنها بدا له تحريفاً"[3]. ولم يكن فتجنشتاين راضياً عن تفسيرات الوضعيين المناطقة لها، ويبدو أنه لم يكن مقتنعاً بأي تفسير لها من أي شخص. وهذا ليس بغريب على تاريخ الفكر، فقلما تجد مفكراً يرضى عن تفسير الآخرين لفكره. وخذ مثلاً الفيلسوف الدنماركي كيركجارد (Soren Kierkegaared) (1855-1813) الذي "كره أن يدرسه أحد، وكثيراً ما تنبأ في يومياته بهذا المصير "المحزن" الذي ينتظره عندما يقع بين "مخالب الأساتذة والمحاضرين أو يوضع في فقرة من كتاب، أو حتى يشار إليه في حاشية على الفقرة..."[4].

زد على ذلك أن المعلقين على الرسالة أو شراحها هم أنفسهم لم يكن أحدهم مقتنعاً بتفسير الآخر، فترى أحدهم يقول للآخر أنك لم تفهم مقصد فتجنشتاين في هذه العبارة أو تلك، ولم يسلم أحد منهم من تهمة سوء الفهم أبداً. وقد لجأ بعضهم إلى محاولة فهم ما جاء في الرسالة من خلال بعض مؤلفات فتجنشتاين الأخرى، مثل "Notebooks" لأنه يمثل مرحلة ما قبل الرسالة، وبينه وبينها شبه. لكنه لا يعد تفسيراً لها؛ إذ فيه ما يوافق بعض ما جاء في الرسالة، وفيه ما لا يوافقه. وحاول بعضهم أن يجد في حياة فتجنشتاين وعلاقاته وأحاديثه الخاصة ما يساعد على فهم بعض الفقرات. وكان الإيجاز الشديد من أهم مصادر الصعوبة، حيث فتح الأبواب لتفسيرات وتأويلات كثيرة. ويحتمل نص الرسالة مثل هذه التفسيرات، إضافة إلى أن هناك كثيراً من الكلمات والفقرات الغامضة

1 Wittgenstein, Ludwig: Extracts from Wittgenstein's Letters to Russell, 1912-20 (Appendix III). In: "Notebooks", p. 131.

2 Ibid. p. 131.

3 Russell, Bertrand: My Philosophical Development. p. 165.

4 إمام عبد الفتاح إمام: سرن كيرجور رائد الوجودية (ج1) - دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان (ط2) 1983، ص 12.

المبهمة لا تفهم إلا بفرض تفسير معين لها. وقد أدت صعوبة الرسالة - وأهميتها أيضاً - إلى أن يُكتب عنها مئات الكتب والبحوث حتى يومنا هذا. وإنه لمن المفارقات أن يكتب أحد دعاة الوضوح كتاباً يعد من أكثر الكتب غموضاً وصعوبة.

خاتمة

مر فتجنشتاين بعد تأليفه الرسالة بمرحلة تحول، وأخذت أفكاره تبتعد شيئاً فشيئاً عما جاء في الرسالة، حتى تبلورت فلسفته الجديدة في كتابه "بحوث فلسفية". ومن بين الأفكار التي تخلى عنها فكرة أن هناك أشياء بسيطة هي المكونات النهائية للوقائع الذرية، وفكرة أن القضية غير الأولية يمكن تحليلها إلى قضايا أولية، وموضوعات أخرى[1]. أي أنه باختصار، رفض فكرة الذرية المنطقية وما يترتب عليها من نتائج، واتجه إلى معرفة الطريقة التي تستعمل بها الألفاظ، فتخلص من تأثيرات رسل واقترب من مور، وأدرك أن اللغة ظاهرة اجتماعية لا تنفصل عن الاستعمال المألوف لها. واعتمدت طريقته الجديدة في تحليل المعنى على "تحليل اللغة وملاحظة كيف تعمل في الحياة اليومية، فيرى فتجنشتاين أن اللغة مجرد أداة لتحقيق الأغراض والحاجات الإنسانية، وهي أداة تعمل في الحياة بطرق مختلفة لتحقيق حاجات مختلفة"[2].

لقد رأى بعض الباحثين أن فتجنشتاين قد دمر رسالته تدميراً ذاتياً في الفقرة "6.54" القائلة: "إن قضاياي لتوضح الموقف على النحو التالي. إن من يفهمني سيعلم آخر الأمر أن قضاياي كانت بغير معنى، وذلك بعد أن يكون قد استخدمها [سلماً] في الصعود، أي صعد عليها ليتجاوزها. (بمعنى أنه يجب عليه أن يلقي بالسلم بعيداً، بعد أن يكون قد صعد عليها). يجب عليه أن يعلو على هذه القضايا، حينئذ يرى العالم بطريقة صحيحة"[3]. وعد آخرون هذه الفقرة مناقضةً لما جاء في مقدمة الرسالة: "إن الأفكار التي سيقت هنا، يستحيل الشك في صدقها أو هي فيما

---

1 Malcolm, Norman: Nothing is Hidden, Wittgenstein's Criticism of this Early Thought. Basil Blackwell, first published, 1986. p. 236.

2 ياسين خليل: مقدمة في الفلسفة المعاصرة، ص 132.

3 رسالة 6.45.

أرى أفكار مقطوع بصحتها"[1]. وبعضهم أهمل هذه الفقرة لأنها تسبب المشكلات، ولأن الأخذ بها يعني أن كل ما جاء في الرسالة لا معنى له. ووجد آخرون أن هناك دوراً في الرسالة[2].

لكنني لم أرَ دوراً فيها إذا أخذنا بالحسبان التمييز بين القضايا التي تشير إلى مجموع القضايا، والقضايا التي لا تشير إلى مجموع القضايا، أي على طريقة رسل في تقسيم القضايا: قضايا من المستوى الأول - وهي التي لا تشير إلى مجموع القضايا - وقضايا من المستوى الثاني - وهي التي تشير إلى قضايا من المستوى الأول... وهكذا. وما أشبه هذا الأمر بمشكلة امبندز الكريتي القائل: "كل الكريتيين كذابون".

مهما تكن مقاصد فتجنشتاين فانه عد قضاياه سلماً صعد عليه ليصل إلى مكان يرى فيه العالم بصورة واضحة، ثم ألقى بالسلم بعيداً. وبالتأكيد هناك اختلافات كثيرة بين أسلوب الرسالة ومحتواها وأسلوب "بحوث فلسفية" ومحتواه، لكن هذه الاختلافات قد بولغ فيها مبالغة كبيرة. فرأى بعض الباحثين أن كثيراً مما جاء في "البحوث" قد افترضته الرسالة[3]. يقول عبد السلام بنعبد العالي وسالم يفوت عن فتجنشتاين: "لابد من النظر إلى فلسفته على أنها تشكل كلاً متراصاً لا انفصامَ بين أطرافه، إذ المشاكل التي عرضها في مؤلفاته الأولى لا زالت تحتل نفس الأهمية في مؤلفاته المتأخرة، وان كانت قد عولجت من منظور مجدد يغير أحياناً شكلها وصورها"[4]. وقد كُتبت دراساتٌ كثيرة عن هذا الموضوع، مثلاً دراسة بيتر ونج "وحدة فلسفة فتجنشتاين" الذي يقول: "إن أحد أهدافي الرئيسة سيكون مقاومةَ الفكرة واسعة الانتشار التي تبدو لي خاطئة...، وهي أننا نتعامل مع فيلسوفين مختلفين: "فتجنشتاين المبكر" و"فتجنشتاين المتأخر"[5].

---

1 رسالة، مقدمة، ص 60.

2 عن الدور انظر: عزمي إسلام: مقدمة "للرسالة"، ص 19و20

3 Benstein, Richard J.: Wittgenstein's Three Languages. p. 234.

4 عبد السلام بنعبد العالي وسالم يفوت: درس الابستمولوجيا أو نظرية المعرفة. دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد (ط2) 1996، ص 140.

5 Winch, Peter: Introduction: The Unity of Wittgenstein's Philosophy in: "Studies in the Philosophy of Wittgenstein", edites by Peter Winch, first published. 1969. p. 1.

كانت تشغل فتجنشتاين مشكلتان أساسيتان هما: ما طبيعة الحقيقة المنطقية؟ وما طبيعة الذهن؟ وهاتان المشكلتان شكلتا كتابيه الرسالة والبحوث[1]. وقد قال بعض المفكرين إن عظمة فتجنشتاين تكمن في كتابه الأول، وقال بعضهم بالعكس. ولا أريد أن أوازن بين تلك الآراء، فالعظمة والأهمية نسبية، لكن هناك رأياً لرسل عن فتجنشتاين في مرحلته الثانية وددتُ أن أذكره. إذ لم يجد رسل أيَّ شيء مهم في "بحوث فلسفية"، بل هو يستغرب من الذين يجدون فيه شيئاً مهماً، ويرى أن فتجنشتاين المتأخر قد تعب من التفكير الجدي، وان فلسفته في أحسن الأحوال تمثل مساعدة طفيفة لمؤلفي المعجم، وفي أسوأ الأحوال تسلية تافهة[2].

من بين أوجه الشبه بين الكتابين أن كليهما قد اهتم بوضع حدود للمعنى، وهذه الحدود بالطبع مختلفة، لكن رسم الحدود كان من أهداف فتجنشتاين الأساسية في الكتابين كليهما. وبهذا يكون فتجنشتاين قد واصل، بطريقته الخاصة، العملَ الذي بدأه في الفلسفة الحديثة لوك وهيوم وكانت[3]. وما هو مشترك بينهما أيضاً المفهوم العام للمشكلة الفلسفية، مصدرها أو سببها، وحلها، على الرغم من أن تفاصيل المفهومين مختلفة جذرياً. فمن الممكن أن تزال المشكلات، سواء في الرسالة أو في البحوث، من خلال الدراسة المتأنية للغة. وفي الكتابين كليهما تكون مشكلات الفلسفة مؤسسة على سوء الفهم، وعندما يزال سوء الفهم هذا تختفي المشكلات[4]. وهكذا كان فتجنشتاين من الفلاسفة القادرين على أن يأتوا بجديد دائماً.

---

1 The Glory and the Misery of Ludwig Wittgenstein. in: “Essays on Wittgenstein’s Tractatus”. p. 344.

2 Russell, Bertrand: My Philosophical Development. pp. 216, 217.

3 Pitcher, George: Op.Cit., p. 236.

4 Ibid. p. 337.

جون ديوي

(1952-1859)

البراجماتية الاداتية

عند جون ديوي

أ. د. عبد الامير سعيد الشمري

استاذ الفلسفة المعاصرة

كلية الاداب|الجامعة المستنصرية

أولا: ديوي تاريخاً وتأليفاً

جون ديوي (1859-1952م) فيلسوف براجماتي أمريكي معاصر من فلاسفة النصف الأول من القرن العشرين، تميزت فلسفته بالشمول والعمق والديناميـة، وبروح إنسانية مناهضة للتعصب والنفعية والانغلاق، وبنـزعة علمية قائمة علـى البحث والتجريب والاختبار والتطبيق، واستخدام نتائج العلم أداة للتطوير والتغيير وخدمة الإنسانية وتحقيق الأمن والسلام للبشرية. وهي فلسفة نقدية أشرت مواضع الخطأ والتخلف والقصور في كل مكان وزمان بسلاح الحقيقة المتمثل بالقدرة على الفعل والتغيير والتطوير، وفلسفة أخلاقية ناشـدت الإنسـان إلى تحمـل قـدره ومسؤوليته التاريخية في مواجهة واقع طبيعي واجتماعي يتميز بالصعوبات والمشاكل والتحديات وإلى ضرورة التعاون والإيثار ومحبة الناس وخدمتهم، وفلسفة تفاؤليـة واثقة بقدرة الإنسان والعلم والمعرفة على تغيير حياة الإنسان وجعلها أكثر كمـالاً وأوفر معنى. وقد ذكرت كثير من الدراسات العربية والأجنبية ما تميزت به فلسفة جون ديوي البراجماتية من خصائص إنسانية وعلمية أفردت لها مكانة متميـزة في الفكر الفلسفي المعاصر بعامة والفلسفة البراجماتية بخاصة[1].

1 ينظر د. حسام الآلوسي. الفلسفة والإنسان، دار الحكمة، بغداد، 1990، ص 169.
و: د. زكي نجيب محمود، فلسفة وفن، الأنجلو المصرية، القاهرة، 1963، ص 189.
و: د.أحمد فؤاد الأهواني. مقدمته في ترجمة كتاب جون ديوي، البحث عن الـيقين، دار أحياء الكتب العربية، القاهرة، 1963، ص 1-2.
و: د. محمد علي العريان، تقديمه لترجمة كتاب رالف. ن. وين. قاموس جـون ديـوي للتربية، الأنجلو المصرية، 1964، ص 13.

ثانياً: براجماتية ديوي:

إذا كانت البراجماتية تعني النفعية بمعناها الحسي الفردي المبتذل، فأن براجماتية ديوي ليست نفعية، وإذا كانت البراجماتية تعني العملية بمعناها الذي يجعل النتائج العملية في حدود ضيقة ومباشرة وفردية، فأن براجماتيته ليست عملية، وإذا كانت البراجماتية تعني الذرائعية بالمعنى الذي تكون فيه الذريعة ذات طابع انتهازي لتحقيق غايات فردية أو اجتماعية، فأن براجماتيته ليست ذرائعية، وإذا كانت البراجماتية تعني الوسليّة بالمعنى الذي تبرر فيه الوسيلة على أساس تحقيقها لنتائج شخصية، فأن براجماتيته ليست وسليّة.

إن براجماتية ديوي فلسفة شملت بمباحثها مجالات واسعة من مباحث الفلسفة في المنطق والمعرفة والأخلاق والفن والتربية والسياسة، وفق نظرة علمية استمدت من علوم الطبيعة والأحياء والنفس والاجتماع[1]، نظرة اعتبرت الإنسان جزءاً من بيئة طبيعية متطوره وفق قانون التطور والارتقاء، وان سلوكه التكيفي بما فيه من معارف متقدمة جداً تخضع للدراسة الموضوعية في منهج اندماجي مؤسس على وحدة "الكائن -البيئة"[2]، وسأحاول في دراستي لفلسفة ديوي، أن أضع براجماتيته في صورة يرسمها قلمه وتلونها أفكاره وتحملها مواقفه ويحكمها منطقه، لكي تعلن

و: د. محمد فتحي الشنيطي. المعرفة، مكتبة القاهرة الحديثة، ط3، 1963، ص 215.

و: برتراند رسل. تاريخ الفلسفة الغربية (الكتاب الثالث)، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977، ص 476.

و: جورج سنتيانا. مولد الفكر وبحوث فلسفية أخرى، ترجمة لجنة من الأساتذة الجامعيين، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ص 115.

و: داجوبرات د. رونز. فلسفة القرن العشرين، ترجمة عثمان نويه، مراجعة د. زكي نجيب محمود مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1963، ص 15.

And: Paul Edwards and Arthuer Pap. A Modern Introduction to Philosophy, Free Press, 3rd edition, New York, 1973, p. 121.

And: Emile Bretier. Contemporary Philosophy since 1850, The university of Chicago press, 1967, p. 143.

1 بول. ف. بولر. الحرية والقدر في الفكر الأمريكي من إدواردز إلى جون ديوي، ترجمة إسماعيل كشميري، مراجعة نور الدين الزراري، مكتبة الأنجلو المصرية، ص 280.

2 See: John Dewey and Arthur Bentley. knowing and the Known, The Beacon Press, Boston 1949, p. 149.

فلسفته عن نفسها بنفسها، وتحمي ذاتها من أي تشويه مقصود أو غير مقصود، وتقبل النقد في تلك المواضع التي يرى الباحثون إنها قد أخفقت فيها أو أهملتها، فتلك هي الفلسفة، وذلك هو الفكر الفلسفي الناقد الذي لا يأخذ النص مجتزئاً من سياقه ومنزوعاً من موقفه ومقطوعاً عن غايته، حتى يكون النقد في روحه فلسفياً وفي منهجه علمياً وفي صياغته منطقياً، وفي هدفه موضوعياً. وفي هذا المكان سأشير إلى رأي ديوي في موضوعين أساسيين: الأول رفضه لأقران الصدق بالمنفعة المادية الشخصية، والثاني يتعلق في موقفه من البراجماتية. لقد رفض ديوي ربط الصدق بمنفعة خاصة بقوله "إذا ما عرف الصدق بأنه المنفعة، فهم هذا التعريف غالباً على أن المنفعة المقصودة هي المنفعة بالنسبة إلى غرض شخصي محض، أو كسب معين لفرد معلوم من الناس صمم على إدراكه. ففكرة الصدق التي تجعله وسيلة لتحقيق مطمح خاص أو إدراك منفعة خاصة، فكرة مستهجنة حقاً لدرجة أن العجب كل العجب أن يعزوها النقاد إلى رجال أصحاء العقول"[1]، وهذا ما ذهبت إليه بعض الدراسات التي تناولت البراجماتية بشكل عام دون تمييز بين فلاسفتها حيث نسبت إلى البراجماتية فكرة عد كل ما هو نافع حق، هذه الفكرة[2] التي لا تنسجم مع نظرة ديوي إلى الحق والمنفعة القائمة على معيار التحقق العلمي والعام، وقد أكد ديوي أن البراجماتية قد أصبحت مداراً لسوء الفهم فيقول "أن أقل ما يقال هو أنه قد تجمع حول هذه الكلمة من سوء الفهم، ومن المجادلات العقيمة نسبياً مما جعلني

---

1 ديوي، جون، تجديد في الفلسفة، ترجمة أمين مرسي قنديل، مراجعة د. زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، ص 269.

2 ينظر: ق. أفانا سييف. أسس الفلسفة الماركسية. ترجمة عبد الرزاق الصافي، مكتبة النهضة، بغداد، ص 148.

و: منير المرسي سرحان. في اجتماعات التربية، مكتبة الأنجلو المصرية، ط2، 1982، ص 54.

و: رينيه مونييه. البحث عن لحقيقة. ترجمة هاشم الحسيني، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1960، ص 99.

و: بوخينسكي. تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوربا، ترجمة محمد عبد الكريم الوافي، مؤسسة الفرجاني، طرابلس، ليبيا، ص 187.

و: علي حسين الجابري. منطق الصراع بين الذرائعية النفعية والعقلانية العربية النقدية، المجمع العلمي العراقي، بغداد، 1994، ص 3.

أوثر أن أجتنب استعمالها"[1]، ويحذر في كتاب أخر من سوء استخدامها الحالي المتمثل، بجعلها ترمز إلى ما هو عملي بالنسبة إلى كائن واحد ضمن نطاق زمني محدد، وهذا استعمال بعيد عن أصله الكلمة"[2]، هذا الأصل الذي كان ديوي قد أوضحه كما استخدمه أول مرة جارلس ساندرس بيرس (1839-1914م) بقوله "البراجماتية، كاتجاه تمثل ما وفق بيرس في تسميته "بعادة الذهن المختبرية" التي امتدت لتشمل كل ميدان يمكن أن يصل ويوفق البحث فيه"[3]، حيث أراد بيرس بعادة الذهن المختبرية، تمسك البراجماتية كاتجاه أعتمده في بيان معنى الأفكار والاعتقاد القائم على أساس ما يترتب على العمل بهما من نتائج عملية محسوسة تكون موضع اتفاق العلماء، وقد أكد ديوي بوضوح تأثره واعتماده على أراء بيرس المنطقية في البحث ودوام استمراره واحتمالية نتائجه وخضوع صوره للتغير في عملية سير البحث المتواصلة في كل المجالات، وكونه عملية تصحح نفسها بنفسها، وكذلك نظرة بيرس في الحقيقة التي عدها وكما ذكرها ديوي بأنها "الرأي الذي قدر له أن يكون آخر الأمر موضع اتفاق عند كل الباحثين، والشيء الذي يمثله هذا الرأي يكون عندئذ هو حقيقة الواقع الخارجي"[4]، هذا الرأي لبيرس عده ديوي أفضل تعريف للحقيقة التي يدعمها البحث ويؤيدها الاختبار وتدل عليها نتائجها العملية في الواقع الخارجي، وقد أشار ديوي إلى حقيقة تأثره بكتابات بيرس بقوله "وسيلحظ القراء الملمون بكتابات بيرس في المنطق أني مدين له أعظم الدين في وجهة نظري العامة، ففيما أعلم، كان هو أول مؤلف في المنطق يجعل البحث ومناهجه المصدر الأولي العميق الذي منه انبثقت مادة المنطق كلها"[5]، وهذا أساس شيد ديوي عليه بناء منطقه الذي أسماه "بنظرية البحث" Logic: TheTheoryof Inquiry. وقد أقر ديوي واعتمد رأي بيرس الذي أفترض

1 ديوي، جون، المنطق أو نظرية البحث. ترجمة وتصدير وتعليق د. زكي نجيب محمود، دار المعارف بمصر، ط2، 1969، ص 48.

2 John Dewey. Knowing and the known, p. 300.

3 John Dewey. Essays in experimental Logic, Dover, Publication, INC, New York, 1926, p. 306.

4 ديوي، جون، المنطق (نظرية البحث)، هامش، ص 545-546.

5 المصدر السابق، هامش، ص 66.

أن قضايا العلم معرضة للشك دائماً على أساس ما يحتمل أن يظهــر مــن نتــائج جديدة، ولابد من بناء نظريات تتيح المجال للكشوف التي قد تظهر فيما بعد والتي من المؤكد ظهورها.

وقد أكدت بعض الدراسات حقيقة تأثر ديوي بآراء بيرس[1]، حيث اتفاقهما فيما يخص ضرورة خضوع نتيجة البحث إلى تأييد مجموعة العلماء في مجال بحــث معين. أكد ديوي في منطقه البراجماتي أن البحث كونه عملية قائمة على مجموعــة من العمليات والإجراءات الموجهة والمنضبطة التي تحوّل موقــف غــير مــتعين إلى موقف متعين محلول الأشكال، هذا البحث هو أساس أو مصدر نشأت فيــه كــل صور المنطق، وهو المجال الذي تختبر فيه قدرتها على إداء مهمتها في توجيــه ســير البحث، كما أنها هي ذاتها تنتج بقيادتها لعمليات تؤدي، نتيجة تختم سير البحــث وتحقق هدفه، هذه النتيجة التي أسماها ديــوي بــالتقرير أو التوكيــد المقبــول أو المضمون، وهي تمثل المعرفة التي ستكون أداة تقود وتوجه سير العمــل في بحــث لاحق. وقد فضل ديوي تسمية التقريرات المقبولة على تسمية المعرفة أو الاعتقــاد، كونهما يحملان أثاراً نفسية قد تبعد نتيجة البحث عن معناها الموضوعي[2]، وقد أكد أن "المعرفة صالحة للإشارة إلى هدف البحث ونهايته"[3]، وهي تساوي جواز التقرير المقبول على أساس النظر إلى المعرفة "باعتبارها كلمة مجردة لها صــلة بالبحــث في معناه المجرد كذلك"[4]، مثل هذه النتيجة التي ينتهي اليها البحث بإزالة حالة الشــك التي كانت منطلقاً لبدء البحث، كان بيرس قد أسماها بالاعتقاد، حيث عد البحث منهجاً علمياً تخضع نتائجه للتحقق الجماعي[5]، وهذا ما مكن ديوي من بناء منطق

---

1 ينظر: هربرت شنايدر، تاريخ الفلسفة الأمريكية، ترجمة د. محمد فتحي الشنيطي، مكتبة النهضة المصرية، 1964، ص 386.
و: د. زكي نجيب محمود. حياة الفكر في العالم الجديد، مكتبة الأنجلو المصرية، ص 211.
و: د. محمود زيدان. وليم جيمس، دار المعارف، مصر، 1958، ص 44.

2 ينظر: ديوي، جون. المنطق (نظرية البحث)، ص 63-66.

3 المصدر السابق، ص 64.

4 المصدر السابق، ص 65.

5 ينظر: هربرت تشنايدر. تاريخ الفلسفة الأمريكية، ص 338.
و: د. زكي نجيب محمود. حياة الفكر في العالم الجديد، ص 148.
و: د. داجوبرت. د. رونــز. فلسفة القرن العشرين، ص 234.

للمعرفة ينشأ في البحث ويختبر في البحث، وتتواصل نتائجه في عملها لتوجيه عملية البحث الدائمة والمستمرة في مجالات الحياة كافة.

أن الفلسفة البراجماتية المعاصرة، كانت ولا زالت من الفلسفات التي كثر الجدل في أصولها وقيمتها وصلتها بالفلسفات الأخرى، وهي من الفلسفات التي تعرضت إلى نقد كثير، تركز أكثره في تلك المفاهيم التي تتعلق بالصدق والحق والحقيقة ومعيارها، التي كثيراً ما أقرنت بمفاهيم المنفعة والرضا والمصلحة والفردية والنتائج العملية الخاصة، وكان ديوي من بين الفلاسفة الذين أقترن المذهب بأسمائهم وهم "بيرس" و"وليم جيمس".

وقد تعرض جون ديوي إلى نقد لا يقل عن النقد الذي تعرض له مؤسس البراجماتية الذي أُتهم - كما يقول ديوي - بجعل العمل غاية الحياة وأخضع الفكر والنشاط العقلي لغايات خاصة من المصالح والمنافع[1]، إلا أن أكثر فلاسفة المذهب تعرضاً للنقد هو وليم جيمس، الذي دافع عن المذهب البراجماتي وعن فلسفة ديوي بالذات التي نالت تقديره واحترامه[2]، وأرى ضرورة ذكر نص لجيمس من كتابه "البراجماتية" يدافع فيه عن البراجماتية ويرد التهم عنها بقوله "أن أحجام بعض نقادنا عن قراءة أي شيء، إلا أسخف المعاني الممكنة من بين سطور ما نكتب أمر شائن قبيح يخزي خيالهم بشكل لا يقل عن أي شيء أخر أعرفه في التاريخ"[3]، انه دفاع يقوم على الطلب بضرورة إعمال الفكر والخيال العلمي في تصور دلالة ما يكتبه البراجماتيون، قبل إصدار الحكم عليه، ولكن ما تعرضت له البراجماتية من نقد وهجوم فكري مقصود أو غير مقصود، كان ولا زال يحدث في كل محفل من محافل البحث والحوار الفلسفي والفكري إلى وقتنا الحاضر. أن قراءة نقدية فاحصة لفكر جيمس تظهر أن أكثر ما نسب إليه من أراء تتعلق بالنفعية والشخصية والذاتية والتعددية والاعتقاد الديني، يتطلب وقفة نقدية تبتعد عن القرار المسبق

1 ينظر: د. أحمد فؤاد الأهواني. جون ديوي، دار المعارف بمصر، ط2، 1968، ص 85.

2 See: Elizabeth hard Wick. The Selected letters of William James. Farrer, Strns and Cndahy, new York, 1961, p. 204.

3 وليام جيمس، البراجماتية، ترجمة د. محمد علي العريان، تقديم د. زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة، 1965، ص 275.

وتحاكم الفكر في مصدره، ويبقى حق الرفض أو القبول لأية فلسفة قائماً ومرافقاً للفلسفة والتفلسف في كل زمان ومكان، ولعل من بين أكثر ما نسب إلى جيمس تبريره للاعتقاد الديني وفق مبدأ براجماتي عملي يقر النتائج المحسوسة حتى على مستوى الشعور النفسي الخاص، ولكن هل يتفق هذا مع قوله "أن البراجماتية يمكن أن تسمى دينية، إذا سمحتم بأن الدين من الممكن أن يكون تعددياً أو مجرد مذهب ارتقائي فحسب في نمطه"[1]، أليس هذا الدين هو البراجماتية العلمية التطورية التجريبية بعينها؟ والأشارة ضرورية إلى دفاع جيمس عن أراء ديوي، الذي يعامل كما يقول جيمس "كشخص يعتقد في تسمية كل شيء حقيقياً. بحيث يكون بدرجة كونه حقيقياً ساراً"[2]، فهل يصح أن يقال عن ديوي أن معيار الحقيقة عنده سرور شخصي يحسه الفرد في ذاته؟. أن معيار الحقيقة عند ديوي هو في قدرتها في العمل على أحداث التغيير في الواقع، أي في تلك النتائج الموضوعية التي يمكن إخضاعها للدراسة والاختبار للتأكد من كونها صحيحة أو مناسبة أو ملائمة، وهذا ما أكده جيمس بقوله "فأما ديوي بصفة خاصة يصر على مضض بأن المعنى الكلي لحالاتنا الإدراكية وسبلنا الإدراكية يكمن في الطريقة التي تتدخل بها في ضبط وإعادة تقييم الموجودات المستقلة أو الوقائع"[3]، هذا هو وجه واحد من فلسفة ديوي التي أكدت أن المعرفة كلها أداة عملية نشيطة فاعلة تقود وتوجه عمليات التغيير المقصودة للإنسان في بيئة هو جزء منها وفيها، عملية سلوكية يتفاعل ويتوحد فيها الإنسان مع البيئة، لإعادة ترتيب أوضاع البيئة، بشكل يحقق الأمن والاستقرار والتقدم في حياة البشر.

أن معرفة موقف ديوي من معيار الحقيقة سيهيئ لنا مدخلاً لمعرفة موقفه الأداتي في المعرفة، والتعرف على رأيه البراجماتي في هذا الموضوع الذي له علاقة مباشرة بفلسفته البراجماتية.

أن الأساس عند ديوي هو بيئة مادية طبيعية لا تخلو من مشاكل وصعوبات، تقتضي عملاً يقوم به الإنسان لحل هذه المشاكل وتذليل الصعوبات، وأن هذا

1 المصدر السابق، ص 349.
2 المصدر السابق، ص 275.
3 المصدر السابق، ص 365.

العمل لابد أن يقوم على فكر هو حصيلة من المعاني المستخلصة من خبرات سابقة، هذه المعاني التي تشير إلى ما يمكن القيام به من إجراءات عملية في مواقـــف مماثلـــة لاحقة وأن العمل في الموقف الجديد يتطلب فحصاً دقيقاً قائماً علـــى ملاحظـــات فعلية ومشاهدات واقعية توجهها وترشدها هذه المعاني الفكرية، يستدل منها فرض يوضع موضع التطبيق، وأن نتائج التطبيق هي التي تحكم على الفرض، فهو صحيح وصادق إذا استطاع أن يقودنا ويوجهنا صدقاً، وهو غـــير صـــحيح إن فشـــل في مهمته، يقول ديوي "أن كل ما يوجهنا صدقاً فهو صدق وما يقدم البرهان علـــى قدرته في مثل هذا التوجيه، هو على وجه الدقة ما نسميه بالصـــدق"[1]، فالصـــدق مرتبط بالقدرة على الفعل وتحقيق النتائج المتوقعة منه، والصادق ما فعـــل وحقـــق النتائج، وسيكون الصدق صفة للنتائج المحققة[2].

أن معيار الصدق أصبح عند ديوي في الأفعال ونتائجها، فـــإذا مـــا كانـــت الأفكار والمعاني والمدركات العقلية والآراء والنظريات والمذاهب الفلســـفية أدوات لإعادة تنظيم وتشكيل البيئة بشكل افضل، "كان محك صدقها وقيمتها إذن هـــو أداؤها هذا العمل وإنجازه ن فأن هي نجحت في مهمتها كانت أهلاً للثقـــة بهـــا، وصحيحة صالحة وصادقة، أما إذا فشلت في إزالة مواطن الاضطراب وأخفقت في إزالة العيوب وعملت على زيادة الحيرة وعدم التيقن والشرور إن نحن أخذنا بهـــا وسرنا عليها فهي باطلة"[3]، موقف واضح يضع معيار التحقق في الأعمال وما تحققه من نتائج مدركة ومختبرة، معيار تجريبـــي علمي يتقاطع مع ذلك المعيار الذي كان

1 ديوي، جون، تجديد في الفلسفة، ص 261.
ينظر: أ. وولف. فلسفة المحدثين والمعاصرين، ترجمة د. أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التـــأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1936، ص 167.

2 See: Irwin Edman. John Dewey, p. 29-30.
And: Joseph. Blau. men and movements in American philosophy, Prentice- hall, inc., U.S.A., 1953, p. 346.
And: J. Oliver Buswell. the philosophies of F. R. Tennant and John Dewey. Philosophical library, INC, New York, 1950, p. 378.
And: Arthur k. Rogers. English and American Philosophy since 1800. The Macmillan Company. 1962, p. 390.

3 ديوي، جون. تجديد في الفلسفة، ص 260
ينظر: برتراند رسل. تاريخ الفلسفة الغربية (الكتاب الثالث)، ص 481.

يعد صدق الأفكار في مطابقتها لحالة ما سابقة للأشياء والحوادث والنتائج، وهذا ما أكده ديوي بأن الجديد في طريقة المعرفة التجريبية التي أعتمدها في بناء نظرتـــه إلى المعرفة، هو نقل المعيار من السابق على البحث إلى ما يتحقق من البحث، فيقـــول "إن محك الأفكار والتفكير عموماً، يوجد في نتائج الأفعال التي تُفضـــي الأفكـــار اليها، أي في الترتيب الجديد للأشياء التي ندفعها للوجود. وهذا هو الدليل الذي لا إبهام فيه على قيمة الأفكار المستمدة من ملاحظة منـــزلتها ودورهـــا في المعرفـــة التجريبية"[1].

أن قيمة الأفكار في المعرفة عند ديوي هي قدرتها على إداء مهمتها كأداة تقود العمل في الاتجاه الذي يفضي إلى تحقيق هدف البحث، هذا الهدف الذي يتصـــف بالتحديد والتعيين والموضوعية العلمية، بعيداً عن الفوائد والمصلحة الذاتية أو العملية المباشرة لفرد أو حالة معينة[2]، وأن النتائج المعول عليها في نظرية ديوي المعرفية، هي تلك النتائج التي تحدث تغييرات ملموسة في الوجود الموضوعي لجعل الحياة أكثـــر تحقيقاً لسعادة البشر واستقرارهم وسيطرتهم على ظروفها المتغيرة المتبدلـــة، حيـــث أراد ديوي للمعرفة أن تكون بحثاً عن الأمن، بالعمل وسط التغير، الذي هو سمـــة الطبيعة والحياة، ولذلك فأن التفكير "نشاط ضمن مرحلة الواقع التي تتميـــز بأنهـــا متغيرة بأستمرار"[3].

هذا هو التبدل الذي عمل ديوي على إحداثه في بناء المعرفة ومعيارها، حيث أصبحت المعرفة عنده عملاً ونشاطاً وتحويلاً وتغييراً، إنها تصنع أو تعمل موضوعها، و لم تُعد تأملية مكتفية بذاتها قانعة في بنائها، موضوعاتها قائمة في الوجود عقـــلاً أو واقعاً، تنظر إليها فتكشف عنها الستار. وتبدل معيار المعرفة عند ديوي فأصبح في نتائج العمل والفعل الموجه، حيث الاختلاف يحسم على تحقق نتـــائج موضـــوعية يمكن اختبارها ومشاهدتها بالطرق العلمية، و لم يُعد المعيار قبلياً خارج عمل المعرفة ونشاطها كما كان من قبل.

---

1 ديوي، جون. البحث عن اليقين، ترجمة وتقديم د. أحمد فؤاد الأهواني، دار أحياء الكتب العربية، القاهرة، 1960، ص 162.

2 John Dewey. Experience and Nature, Dover Publications, INC, New York, 1958, p. 151.

3 Irwin Edman john Dewey, p. 30.

أن فلسفة ديوي البراجماتية في المعرفة، دعوة لتجاوز كل النقاشات الأبستمولوجية حول وسائل المعرفة وطبيعتها وإمكانها، والعمل على استخدام طريقة العلوم التجريبية، التي أصبح فيها اكتساب المعرفة عملاً موجهاً بذكاء، فأصبحت المعرفة عملية بالمعنى الصحيح و لم تعد تأملية نظرية[1].

ثالثاً: المعرفة الأداتية:

استخدم ديوي تسميات "Instrumental" و"Operational" و"functional" في فلسفته وبشكل خاص في فلسفته المعرفية والمنطقية، وهي تسميات تفسيرية بديلة لموقف البراجماتية في المعرفة والمنطق، هادفاً من وراء استخدام هذه التسميات إلى إيضاح وأحكام الصلة بين كل صور النشاط المعرفي والعمليات والإجراءات المقصودة التي يقوم الإنسان لإحداث تغيير أو تطوير في مادة الوجود الطبيعي، هذا الوجود الذي لا شك فيه، فهو قائم ومصدر لكل معرفة[2]، وهو الأصل الذي ينتسب إليه الإنسان ونشاطه، كونه جزءاً من ذلك الوجود الطبيعي، فقد أكد ديوي "أن نظام المعرفة الشائع هو بالضبط ما نطلق عليه تسمية "طبيعي" "natural""[3]، وأن الأداتية "instrumentalism" واحدة من التفسيرات المنطقية للبراجماتية، والتي يلعب فيها العمل "action" أو التطبيق "practice" دوراً أساسياً، إلا أنها ليست معنية بطبيعة النتائج إنما بطبيعة المعرفة "Knowing" وأن الأداتية هي النظرية السلوكية للتفكير "thinking" والمعرفة "Knowung" وهي تعني حرفياً أن المعرفة شيء نعمله، وأن التحليل في النهاية هو مادي وفعال، وأن المعاني ضمن نوعيتها المنطقية ما هي إلا وجهات نظر ومواقف وطرائق للتصرف إزاء الوقائع "facts" وأن التجريب الفعال هو أمر أساسي للبرهنة على الصحة"[4].

---

1 ينظر: ديوي، جون. تجديد في الفلسفة، ص 215.
And f.w. garforth. john dewey Selected Educational writings, heinmann, london, first published, 1966, p. 323.

2 ينظر: ديوي، جون. مدارس الغد، ترجمة عبد الفتاح المنياوي، مكتبة النهضة المصرية، ص 73.
و: ديوي، جون. الفردية قديما وحديثا، ترجمة خيري حماد، مراجعة مروان الجابري، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1960، ص 90.

3 John Dewey, Knowing and the Known, p. 104.

4 John Dewey. Essays in Experimental Logic, p. 332.

المعرفة إذن هي أداة عمل ونشاط، والفكر معان تشير إلى ما يمكن القيام به من أفعال، وأن التطبيق محك لازم لاختبار قدرة الأفكار على أداء أفعالها وتحقيق هدف البحث. إنها سمات أساسية لنظرية المعرفة الأداتية في فلسفة ديوي البراجماتية. ويؤكد ديوي الأساس الطبيعي لكل صور التفكير، "فهي استجابات طبيعية تظهر في مواقف مضطربة وتعمل كأدوات توجيه لإجراءات البحث الهادفة إلى تعديل حالة الموقف وتحديده وتعيينه والوصول إلى حكم ممكن القبول، أي الحصول على معرفة يمكن استخدامها كأداة عمل في مواقف لاحقة"[1].

وقبل أن أواصل البحث في موقف ديوي من المعرفة الأداتية، أرى من المناسب أن أشير إلى أن الأداتية هي ترجمة فضلتها لكلمة "instrumentalism" وقد ترجمت عند الباحثين والمترجمين العرب إلى ثلاث تسميات هي: الآلية[2] (من آلة)، والوسليّة[3] (من وسيلة)، والأداتية[4] (من أداة)، وقد فضلت هذه التسمية على الوسليّة ذلك أن الوسيلة قد تحمل معنى الانتهازية أو الوسيلة تبررها الغاية، هذا المعنى الذي يرفضه ديوي مؤكداً أن الأداتية كونها نظرية لوصف عمل التفكير والمعرفة، هذه المعرفة هي العمل الذي يحقق نتائج يمكن إخضاعها للاختبار والقياس

---

1 Ibid, p. 332.

2 ينظر: د. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف بمصر، 1966، ط4، ص 425.

و: يعقوب فام، البراجماتية أو مذهب الذرائع، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1936، ص 18.

3 ينظر: د. نوري جعفر، جون ديوي (حياته وفلسفته)، مطبعة الزهراء، بغداد، 1954، ص 49.

و: د. زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، دار الشروق، بيروت، 1982، ط3، ص 223.

و: د. محمد علي العريان، ترجمته في كتاب رالف. ن. وين. قاموس جون ديوي للتربية، هامش ص 45.

و. د. محمود زيدان، وليم جيمس، ص 207.

4 ينظر: د. احمد فؤاد الاهواني، جون ديوي، ص 99.

و: د. عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، 1974، ص 148.

و: د. زكريا ابراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة، 1968، ج1، ص 67.

و: د. فؤاد زكريا (ترجمته في كتاب)، برتراند رسل، حكمة الغرب، عالم المعرفة، الكويت، ص 284.

العلمي فيقول: "أن النظرية الأداتية في المعرفة هي نظرية لا تتعلق بالكراهية والرضا الشخصي، بل تتعلق بالأشياء الصحيحة للعلم"[1]، موقف واضح يجعل من هذه النظرية علمية موضوعية في الطريقة والهدف، فقد "استغل ديوي العلم الحديث كمثال لماهية المعرفة، وتناول طريقة العلم الحديث كمعيار لطريقة المعرفة"[2].

أن نظرية ديوي الأداتية هي نظرية تجريبية علمية، تكون فيها الأفكار كأدوات توجيه للإجراءات المستخدمة في تجربة معينة، ناشئة ومختبرة ضمن مجال التجربة ذاتها، يقول ديوي "أن التجربة تولد الأفكار والأغراض في حدود إجراءاتها الخاصة وتختبرها بعملياتها الخاصة، فإذا بلغنا هذا المبلغ ظفرنا بإمكان تجربة إنسانية في شتى وجوهها تكون فيها الأفكار والمعاني مقدرة، ومتولدة، ومستخدمة باستمرار. ولكنها ستكون متكاملة مع مجرى التجربة ذاتها لا مجلوبة من أصل خارجي عن حقيقة متعالية"[3]، إن الأفكار تقدر وتولد وتستخدم وبشكل دائم مع سير البحث المتواصل، ميزة أساسية أرادها ديوي لنظريته في المعرفة ليحافظ "على استمرار الصلة بين المعرفة والفعالية التي تبتغي تبديل المحيط تعمداً"[4]، بما يحقق دوام التكيّف الأفضل مع ظروف الطبيعة، نظرية للمعرفة "أساسها النظر إلى المعرفة من حيث هي الطريقة التي تجعل إحدى الخبرات صالحة لتوجيه خبرة أخرى وإمدادها بالمعنى"[5]، وعلى أساس نظرته الأداتية في المعرفة فأن ديوي يؤكد أن ما نحصل عليه من معرفة في سير البحث المتصل تبقى دائماً أداة لتوجيه الإجراءات التالية في مواقف لاحقة، فيقول أن "نتائج المعرفة السابقة هي الأدوات Instruments للبحوث الجديدة، لا المعيار Norm الذي يحدد صحتها، وموضوعات المعرفة السابقة تمدنا بالفروض العامة للمواقف الجديدة، وهي منبع الإيحاء بعمليات جديدة، إنها توجه البحث"[6]، إن كل صور التفكير والمعرفة أدوات لتوجيه العمل المثمر الذي يهدف إلى تحقيق

1 John Dewey. Essays in Experimental Logic, p. 151.

2 Joseph Ratner. Intelligence in the Modern World (John Dewey Philosophy), Random House, INC, U.S.A., 1939, p. 56.

3 ديوي، جون، البحث عن اليقين، ص 164-165.

4 ديوي، جون، الديمقراطية والتربية، ترجمة د. متي عقراوي وزكريا ميخائيل، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1946، ص 351.

5 المصدر السابق، ص 325.

6 ديوي، جون، البحث عن اليقين، ص 213.

نتائج موضوعية، وهي في عملها تطور قدرتها الأداتية الفاعلة بقدر تطويرها وتغييرها لحالة موضوعية قائمة، ويصف ديوي موقفه بقوله "وقد سبق لنا من وقت إلى آخر أن عرضنا تصوراً خاصاً للمعرفة بوصفها "أداتية" "Instrument"، وعلى الرغم من أن النقاد قد نسبوا معاني غريبة إلى هذا التصور، إلا أن مضمونة الفعلي بسيط، فأنه يعني أن المعرفة أداة لإثراء الخبرة المباشرة عن طريق عملية الضبط والمراقبة التي تحكم بها الفعل الذي تمارسه"[1]. المعرفة إذن أداة ضبط ومراقبة لفعل يمارسه الإنسان مستهدفاً تغيير بيئته بما يحقق تطوير حياته وإغناء معارفه معاً، وقد أكد ديوي هذا المعنى بقوله "في الوقت الذي يكون فيه التفكير أداتياً، يرمي إلى فرض سيطرة ما على موقف ينطوي على مشكلة (وهو بذلك يمتلك قوة عملية)، فإنه أداتي أيضاً حيث أنه يرمي إلى إغناء الدلالة المباشرة للخبرات اللاحقة"[2]، هذا هو الفهم الأداتي للمعرفة، الذي عدها أداة عمل تفعل فعلها في موقف حالي لتصبح أثناء قيامها بعملها أكثر قدرة على الضبط والتوجيه لأعمال أخرى تجري في مواقف لاحقة. وقد رفض ديوي أن ينظر إلى الأداتية كونها نظرية تعدّ المعرفة وسيلة لإشباع حاجة عملية فأكد بقوله "لا يوجد ما يسيء فهم المنطق الأداتي أكثر من الاعتقاد بأنه يجعل المعرفة مجرد وسيلة لغاية عملية أو وسيلة لإشباع الحاجات العملية"[3]. وقد جاء فهمه للأداة يؤكد كونها تمتلك علاقة موضوعية من خلال تجسيدها لمعنى يشير إلى فعل يمكن القيام به لإجراء تغيير في حالة قائمة من حالات الواقع الخارجي، فيقول "الأداة شيء خاص، إلا أنها أكثر من مجرد شيء خاص، ما دامت تعد شيئاً يتم فيه تجسيد ارتباط، أي رباط الطبيعة التتابعي، وتمتلك هذه الأداة علاقة موضوعية كونها الصفة المميزة لها"[4]، ويذهب إلى تحليل الموقف الذي ينظر إلى الأداة ليس بوصفها أداة تحمل معاني لافعال تهدف إلى السيطرة على الطبيعة، بل على أساس أن الأداة هي ما يمكن أن يكون ذا صلة بحاجات الإنسان، وأعضائه الأخرى فيقول: "أن ميل الإنسان إلى نفسه يقوده إلى

1 ديوي، جون، الفن خبرة، ترجمة د. زكريا ابراهيم، مراجعة وتقديم د. زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة، 1963، ص 487.

2 John Dewey, Essays in Experimental Logic, p. 17.

3 Ibid, p. 330.

4 John Dewey, Experience and Nature, p. 122.

التفكير بالاداة في علاقتها بنفسه وبيديه وبعينيه، إلا أن علاقتها الرئيسة تكون نحو أشياء أخرى"[1].

إن ديوي وهو يؤسس نظرته في أداتية المعرفة وكل صور التفكير، قد أكد أن المعرفة والتفكير هي سلوك طبيعي إنساني ضمن عملية سلوكية أشمل هو جزء منها، وهذا ما أكده بقوله "أن موقفنا ببساطة هو أن ما دام الإنسان كائناً تطّور من بين الكائنات الأخرى، ضمن عملية تطور تطلق عليها تسمية "طبيعي" "Natural" لذلك فأننا نعامل جميع سلوكياته ومن بينها معارفه المتقدمة جداً، وكأنها أنشطة ليست خاصة به وحده وليست ملكه وحده قبل كل شيء بل كعمليات للموقف الكامل "للبيئة – الكائن" "Organism-environment"، وكذلك أخذ هذا الموقف الكامل وكأنه الموقف الماثل أمامنا خلال المعارف الذي تظهر فيه المعارف بحد ذاتها"[2]، ولذلك فأن ديوي يؤكد أهمية المعالجة التي تأخذ الإنسان بمعارفه ضمن وحدة سلوكية تضمنه مع المعروفات، ويؤكد إخفاق المعالجات التي تفصل بين الإنسان – البيئة بقوله "أن الابستمولوجيات التي تفصل عنصرين وتحددهما بشكل منفصل ثم تسعى إلى ضمهما معاً مجدداً فأنها تخفق على الأقل في تقريرنا عن حالة البحث"[3]. وعلى أساس هذا الموقف الجديد لديوي في فهم العلاقة بين الإنسان والطبيعة فلم يعد ضرورياً معرفة إذا كانت الأداتية نظرية في المعرفة والمنطق وتمثل جانباً من جوانب براجماتية ديوي، أو إذا كانت الأداتية هي تسمية لاتجاه ديوي البراجماتي[4]، ذلك أن ديوي قد استطاع في سياق حياته الطويلة والمثمرة أن ينمي أسس مذهب براجماتي طبيعي، حيث أصبحت نظريته في أداتية المعرفة التي عدّها النظرية السلوكية للتفكير والمعرفة كما ذكرنا سابقاً، جزءاً من نظرية سلوكية شاملة تضم الإنسان بكل سلوكياته الواعية وغير الواعية إلى بيئة طبيعية هو جزء منها. لقد وضع ديوي الإنسان المفكر داخل وجوده الأكبر حيث أكد أن "أعضاء

---

1 Ibid, p. 123.
2 Jogn Dewey, Knowing and the Known, p. 104.
3 Ibid, p. 151-152.
4 See: Encyclopedia International. Grotier Incorporated, New York, 1968, p. 573.
And: Everyman's Encyclopedia, Edited By E.F. Bozman M. A., 4th Edition, 1958, vol.4, p. 372.

المعرفة ووسائلها وعملياتها توجد داخل الطبيعة لا خارجها، ومن ثم كانت تغييرات لما وجد من قبل. أي إن موضوع المعرفة موضوع ينشأ وينتج بالفعل في الوجـــود الخارجي. لذلك كانت الصدمة التي تلقتها الفكرة التقليدية القائلة أن المعرفة كاملة بمقدار ما تحصل بغير تغيير على شيء كامل في ذاته من قبل صدمة هائلة. ولكنـــها في الواقع إنما تجعلنا على بصر بما فعلناه دائماً بمقدار نجاحنا بالفعل في المعرفـــة، أي أنها تستبعد اللوازم الزائدة الغريبة وتركز الاهتمام في العوامل الفاعلـــة بالفعـــل في الحصول على المعرفة، وإخضاع المعرفة لرقابة أعظم، على الجملة أنها تضع الإنسان، الإنسان المفكر، داخل الطبيعة"[1].

لقد قام ديوي بمحاولة لاستخدام المصطلحات التجريبية في تفســـير مكانـــة المعرفة والتفكير في العالم دون الوقوع في الصعوبات التي واجهت المذاهب التجريبية الأخرى[2]، فهو قد استبعد كل الثنائيات، وعامل الإنسان والطبيعة (الكائن والبيئة) على أنهما شيء مستمر مع بعضه، وإن الفرد ومحيطه يعمـــلان كنظـــام عضـــوي موحد، فتبنى برفضه ثنائية الوجود والتحول، والإنسان والطبيعة، مفهوم الطبيعـــة كونه المفهوم الفلسفي الشامل، وقد جعل ديوي للمعرفة دورها في إعادة ترتيـــب وتنظيم العمليات الطبيعية، على أساس كان فيه التفكير سلوكاً طبيعياً لا يمكن قيامه وفصله عن العمليات الطبيعية، "إن أداتية ديوي تذهب أن المعرفة تتطلب معالجـــة مقصودة للمواضيع من أجل اكتشاف ماهيتها وكيفية تغييرها حسب الأحـــداث الأخرى. أما التحقيق العملي فيسير على خطى الفرضيات التي تـــتكهن بوجـــود اختلافات محددة في مادة الموضوع تتعلق بإدخال تغييرات محدودة. ويـــتم القيـــام بالاختبارات من أجل معرفة فيما إذا كان الموضوع يعمل كما هو متوقع لـــه، وإذا كان كذلك فيتم التحقق من صحة المسألة. وقد أكد ديوي أهمية الطابع الإبـــداعي للتحقيق العلمي، الذي يتم به الشروع بإعادة تنظيم العمليات الطبيعية"[3]، ولم تعد ماهية المعرفة تلك التي نفكر فيها أو نشير إليها فكرياً، ولا تلك التي ننظر إليها بأنها

---

1 ديوي، جون، البحث عن اليقين، ص 238.

2 Joseph L. Blaue. Men and Movements in American Philosophy, p. 233.

3 Elizbeth Devine, et al., Thinker of the 20th Century, Fire thom press, 1985, p. 137.

واقعة بحكم الطبع (أي شيء متوقع لا يحتاج إلى جهد)، بل إنها "المعرفة التي تجيء بفضل التحقيق العلمي الذي أدى إلى حدوثها"[1].

لقد أصبحت المعرفة كأداة لتوجيه العمل وإعادة تجديد وبناء الخبرة[2]، عملية سلوكية طبيعية يقوم بها الإنسان باعتباره الساكن البايولوجي للطبيعة، "فهو ليس غريباً عنها بل هو جزء منها، وان ديوي يشير إلى أن التفكير هو منتم إلى الطبيعة"[3]، و لم يعد الإنسان نصفين، جسم وعقل، إنه في الطبيعة ومتطبع بها "ولذا يتم تفسير الطبيعة بأنها تعتني بالإنسان، والطبيعة في الإنسان هي الذكاء النامي للطبيعة، ولا يقال إن الطبيعة غير عقلانية، إنها ذكية وقابلة للفهم، والطبيعة هي ليست شيئاً ما يراد قبوله والتمتع به، إنها شيء ما يراد ضبطه والسيطرة عليه تجريبياً"[4]، هكذا أصبحت أداتية ديوي في المعرفة والمنطق صادرة من موقف علمي طبيعي، تجد مبررها في الطبيعة حيث نشأت وفي الطبيعة تطبيقها حيث تختبر لتعتمد، إن ديوي "فيلسوف أخلاقي بالدرجة الأساس، وان فلسفته زاخرة بروح المسؤولية الهادفة إلى مساعدة الإنسان على إداء المهام المطلوب تحقيقها، وتزخر بإمكانيات الفلسفة التي تقدم المساعدة للعمل بكفاءة، وإن أي شيء في عالم ديوي له وظيفة أو عمل يجب أن يقوم به"[5]، ولقد كان إيمان ديوي وثقته بقدرة المعرفة الفاعلة كبير جداً، وهو متفائل لا يهتم للشرور التي تواجه الناس في هذا العالم اللامكتمل، المحفوف بالمخاطر والصعوبات والمشاكل، طالما أن الفكر ينهض بسبب مخاطر الحياة ليفعل فعله في عملية تغيير مقصودة وموجهة لجعل الحياة أفضل وأكمل وأنمى.

لقد عمل ديوي على تصفية تلك الثنائيات التي ميّزت الفلسفة التقليدية فلم يعد الذهن أو الفكر أو العقل نقيضاً للجسد، بل هو منه وفيه وملتحم به سلوكاً

---

1 Mortmer J. Adler and Charles Van Doren. Great Treasury of Western Thought, R.R. Bowker Company, New York, London, 1977, p. 6-1-109.

2 See: The World Book Encyclopedia, Field Enterprises Educational Corporation, vol.4, U.S.A., 1962, p. 143.

3 Irwin Edman, John Dewey, p. 30.

4 Harold H. Titus. Living Issues in Philosophy, American Book Company, second edition, 1953, p. 281.

5 Merle Curti, The Growth of American Thought, Harper Brothers Publishers, New York, 2nd edition, 1951, p. 367.

ووظيفة ولا ينفصل عنه، كما تداخلت واندمجت الذات بالموضوع في خبرة متطورة ومتواصلة، هذه الخبرة التي عُدت عند ديوي تعبيراً عن عملية سلوك "لا تصدر عن الإنسان لذاته فقط، ولا عن البيئة فقط، بل ينظر إليها دائماً بأنها عن الموقف "البيئي - العضوي"، مع اعتبار أن الكائنات (البشرية) والمواضيع البيئية هي جوانب متساوية لها"[1]، ولذلك يشير ديوي إلى عدد من الملاحظات الابستمولوجية التي عدها من المتناقضات التي لا يجوز الأخذ بها وهي[2]:

الحقائق "Reals" موجودة وتصبح معروفة.

الأذهان (العقول) "Minds" موجودة وتقوم بالمعرفة.

إن الأذهان والحقائق تقطن عوالم "Realms" متناقضة.

إن السحر الابستمولوجي مطلوب للكشف عن الكيفية التي يحقق فيها المتناقض معرفته وكيف يكون الجانب الأخر معروفاً.

إن دراسة موقف ديوي الأداتي في المعرفة، تقتضي الإشارة إلى نقاط أساسية كانت قد وردت في كتاب "المعرفة والمعروف" وهو كتاب ألفه ديوي مع "آرثر بنتلي" وظهر عام 1949، حيث تضمنت موقف ديوي من البحث الابستمولوجي والسايكولوجي والسيسيولوجي وهي:-

عدم التفرقة بين الذات والموضوع والروح والجسد والذهن والمادة والذات واللاذات.

عدم تقديم العارف ليكون في حالة مواجهة مع ما هو معروف، كون الأول متفوقاً ومختلفاً سواء كان عالم وجود أو فعلاً، وعدم تقديم أي معروف ويمكن معرفته عن عالم مختلف ليقف ضد العارف.

عدم الإقرار بأية "كيانات" أو "حقائق" ومن أي نوع كونها قادمة من وراء أحداث المعرفة - المعروف، مع القدرة على التدخل سواء في مجال التصحيح أو التشويه.

عدم الإقرار بأية "ملكات" (أو عوامل أخرى مهما كانت متخفية) عن سلوكيات الكائن، بل نطلب من جميع البحث الملاحظة المباشرة وتقارير مفيدة عن الأحداث.

---

1 John Dewey, Knowing and the Known, p. 290.

2 Ibid, p. 83.

عدم الاعتراف بأية تسميات تتظاهر بأنها تعبيرات عن الأفكار "الداخلية"، بقدر عدم اعترافنا بالأسماء التي تتظاهر بأنها قسر تمارسه علينا المواضيع "الخارجية".

رفض أسلوب المنطقة المشاعة "No man's land" بالنسبة للكلمات التي يتصور أنها كامنة بين الكائن وموضوعات البيئة كما يحدث في المنطق الحديث بأنواعه المختلفة، بل أن ذلك يتطلب مواقع محددة لجميع سلوكيات التسمية كونها اندماجات خاضعة للملاحظة.

رفض أية نهايات في المعنى تكون كحقيقة "نهائية" أو كمعرفة مطلقة، وعدم الاعتراف بأية نهايات ملفقة مهما كان افتراضنا للنظام الطبيعي الخاص بالإنسان في هذا العالم.

ما دمنا مهتمين بما نبحث عنه وبما يحدث في عملية المعرفة على أنه حدث كوني، فلن نهتم بأي شكل من أشكال الأسس الافتراضية، وأن أية عبارة عن العارف أو النفس أو الذات أو عن الشيء المعروف أو العالم - يجب أن تكون مبنية على هذا الأساس وعلى ضوء جوانب الحدث الذي يبحث البحث عن وجوده كونه حدثاً كونياً[1].

إن المعرفة عموماً وكل الأفكار باعتبارها أدوات ظهرت في سياق عمليات البحث السلوكي لموقف الإنسان - البيئة، ستكون دوماً خاضعة لعمليات الحذف أو الإضافة التي تفرزها قدرتها الأداتية وما يتمخض من نتائج في عمليات البحث الجارية في كل مجالات المعرفة.

1 Ibid, p. 120-121.

- عرض مفصل ودقيق لتاريخ حياته ولاهم مؤلفاته الاساسية وحسب تسلسلها الزمني[1]

ديوي منذ الولادة حتى الممات:

1859	ولد في العشرين من شهر تشرين الأول في مدينة بريلنجتون من ولاية فرمونت في أمريكا
1875	تخرج من ثانوية بريلنجتون
1879	حصل على بكالوريوس آداب من جامعة فرمونت
1881-1879	مدرس لمادة العلوم والجبر في ثانوية أويل ستي في ولاية بنسلفانيا
1882-1881	طالب فلسفة مع الأستاذ توري H. A.P Torrey
1884-1882	طالب دراسات عليا بجامعة جونــز هوبكنــز
1884	حصل على الدكتوراه من جامعة جونــز هوبكنــز
1886-1884	مدرس الفلسفة في جامعة مشيجان
1886	زواجه من أليس جيبمان
1888-1886	أستاذ الفلسفة المساعد في جامعة مشيجان
1889-1888	أستاذ الفلسفة في جامعة منيسوتا
1894-1889	أستاذ الفلسفة في جامعة مشيجان
1904-1894	أستاذ الفلسفة ورئيس قسم الفلسفة وعلم النفس والتربية في جامعة شيكاغو
1899	رئيس جمعية علم النفس الأمريكية
1902	مدير مدرسة التربية في جامعة شيكاغو
1930-1904	أستاذ الفلسفة في جامعة كولومبيا
1905	رئيس جمعية الفلسفة الأمريكية
1906	محاضر في الفلسفة بجامعة جونــز هوبكنــز
1910	عضو أكاديمية العلوم القومية
1911	عضو جمعية الفلسفة الأمريكية
1915	المؤسس والرئيس الأول لجمعية الأساتذة الأمريكان
1919	محاضر في الجامعة الملكية في طوكيو
1921-1919	محاضر في جامعة بكين الوطنية ونانكنك
1924	مصلح للتعليم في تركيا
1926	مصلح للتعليم في المكسيك

---

1 ينظر: عبد الأمير سعيد موسى الشمري، الفكرة والعمل في فلسفة جون ديوي، رســالة ماجستير، جامعة بغداد، 1983، ص 10-47.
And: Irwin. Edman. John Dewey, his Contribution to the American Tradition, the Bobbs- Merrill. Company, Inc. 1955, p. 15-17.

1927	ممات زوجته أليس
1928	مصلح للتعليم في روسيا السوفيتية
1929	محاضر في جامعة أدنبرة
1939-1930	أستاذ الفلسفة الفخري في جامعة كولومبيا، ثم أستاذا فخريا حتى مماته عام 1952
1937	رئيس هيأة التحقيق في التهم الموجهة ضد ليون تروتسكي في موسكو
1946	زواجه من روبرتا لوتز Roberta Lowitz
1952	مات في منـــزله بنيويورك في الأول من حزيران بعمر أثنين وتسعين عاماً وسبعة أشهر وأثنين وعشرين يوماً[1]

شهادات ديوي الفخرية:

1904	دكتوراه قانون من جامعة وسكونسن
1910	دكتوراه قانون من جامعة فرمونت
1913	دكتوراه قانون من جامعة ميشجان
1915	دكتوراه قانون من جامعة جونـــز هوبكنـــز
1917	دكتوراه قانون من كلية الينويز
1920	دكتوراه فلسفة من جامعة بكين الوطنية
1929	دكتوراه قانون من جامعة أندروز
1929	دكتوراه أدب من جامعة كولومبيا
1932	دكتوراه قانون من جامعة هارفارد
1946	دكتوراه علوم من جامعة بنسلفانيا
1946	دكتوراه فلسفة من جامعة أوسلو
1951	دكتوراه أدب من جامعة بيل[2]

مؤلفات جون ديوي على وفق تسلسلها الزمني:

1882	The Metaphysical Assumption of Materialism الأفتراضات الميتافيزيقية للمذهب المادي.
1883	Knowing and The Relativity of feeling. المعرفة ونسبية الشعور.
1884	The Psychology of Kant. علم النفس عند كانت.
1885	Education and The Health of Woman. التربية وصحة النساء.
1886	Soul and body النفس والجسد

1 Milton Halsey Thomas. John Dewey: A centennial Bibliography, The University of Chicago Press, U.S.A, 1962, p.xi-xii.

2 Ibid, p.xiii.

1887 Psychology. علم النفس

1887 Knowledge as Idealisation.
المعرفة كمثال.

1888 Leibniz's New Essays Concerning the Human Understanding
مقالات لا يبنــز الجديدة في الفهم الإنساني

1889 Applied Psychology علم النفس التطبيقي

1890 Is Logic A Dualistic Science ?
هل المنطق علم ثنائي؟

1891 How do Concepts Arise from Percepts?
كيف تنشأ المفاهيم من المدركات الحسية؟

1892 Introduction to Philosophyمدخل إلى الفلسفة

1893 The Relation of Philosophy[1] to Theology
علاقة الفلسفة باللاهوت

1894 Reconstruction التجديد

1895 The Psychology of Number and Its Applications to Methods of Teaching Arithmeticسايكولوجيا العدد وتطبيقاتها على طرق تدريس الحساب

1896 The University School المدرسة الجامعية

1897 The Significance of the Problem of Knowledge أهمية مشكلة المعرفة

1898 Evolution and Ethics التطوير والأخلاق

1899 The School and Societyالمدرسة والمجتمع (مترجم)

1900 Some Stages of Logical Thought
بعض مراحل التفكير المنطقي

1901 Dictionary of Philosophy and Psychology
قاموس الفلسفة وعلم النفس (الجزء الأول)

1902 Dictionary of Philosophy and Psychology
قاموس الفلسفة وعلم النفس (الجزء الثاني)

1902 The Child and The Curriculumالطفل والمنهج الدراسي

1902 The Battle for Progressالمعركة من أجل التقدم

1903 Studies in Logical Theoryدراسات في النظرية المنطقية

1904 Education, Direct and Indirectالتربية، مباشرة وغير مباشرة

1904 The Relation of Theory to Practice in Educationالعلاقة بين النظرية والتطبيق في التربية

1904 Notes Upon Logical Topicsملاحظات حول المواضيع المنطقية

---

1 Idid, p. 1-8.

2 Ibid, p. 9-25.

1905	واقعية البراجماتية The Realism of Pragmatism
1905	خبرة المعرفة The Knowledge Experience and Its Relationships وعلاقتها
1906	الحقيقة كخبرة Reality as Experience
1906	The Experimental Theory of Knowledge نظرية المعرفة التجريبية
1907	الطفل والمدرسة The School and The Child
1907	الحقيقة ومعيار Reality and The Criterion For The Truth of Ideas صدق الأفكار
1908	الأخلاق Ethics
1908	Does Reality Possess Practical Character? هل للحقيقة طابع عملي؟
1909	Moral Principles in Education المبادئ الأخلاقية في التربية (مترجم)
1909	البراجماتية Pragmatism
1909	التاريخ للتربوي History For The Educator
1909	Darwein's Influence Upon Philosophy تأثير دارون في الفلسفة
1910	كيف نفكر؟ How We Think?
1910	Science As Subject Matter and As Methods[1] العلم كموضوع وكمنهج
1911	مشكلة الحق The Problem of Truth
1912	موسوعة التربية A Cyclopedia of Education
1913	مشكلة القيم The Problem of Values
1914	الطبيعة والعقل في القانون Nature and Reason in Law
1915	مدارس الغد (مترجم) Schools of Tomorrow
1915	منطق أحكام التطبيق The Logic of Judgement
1916	الديمقراطية والتربية (مترجم) Democracy and Education
1916	مقالات في المنطق التجريبي Essays in Experimental Logic
1916	براجماتية بيرس The Pragmatism of Peirce
1917	الخبرة في التربية Experiment in Education
1917	مفهوم The Concept of The Natural in Recent Epistemology الطبيعي في الابستمولوجية الحديثة
1918	التربية للديمقراطية Education for Democracy
1919	الفلسفة والديمقراطية Philosophy and Democracy

1 Ibid, p. 26-36.

The Discrediting of Idealism ابطال المثالية	1919
Reconstruction in Philosophy تجديد في الفلسفة (مترجم)	1920
Freedom of Thought and Work حرية الفكر والعمل	1920
Aims and Ideals of Education أهداف ومثل التربية	1921
Racial Prejudice and Friction التمييز العنصري والانقسام	1921
Human Nature and Conduct الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني (مترجم)	1922
Syllabus For Philosophy منهج للفلسفة[1]	1922
Pragmatic American أمريكا البراجماتية	1922
Mind in the Making العقل في العمل	1922
Ethics & International Relations الأخلاق والعلاقات الدولية	1923
What is a School For ? المدرسة لمن؟	1923
If War were Outlawed إذا تم تحريم الحرب	1924
Science, Belief and The Public العلم، الاعتقاد والشعب	1924
Experience and Nature الخبرة والطبيعة	1925
The Development of American Pragmatism تطور البراجماتية الأمريكية	1925
Practical Democracy الديمقراطية العملية	1925
Individuality and Experience خبرة والفردية	1926
The Public and Its Problems الشعب ومشاكله	1927
The Role of Philosophy in the History of Civilization دور الفلسفة في تاريخ الحضارة	1927
Philosophy of Freedom فلسفة الحرية	1928
Body and Mind الجسد والعقل	1928
The Way To Think الطريق إلى التفكير	1928
Characters and Events شخصيات وحوادث	1929
Experience and Nature الخبرة والطبيعة	1929
The Quest For Certainty[2] البحث عن اليقين (مترجم)	1929
Individualism, Old and New الفردية قديما وحديثا (مترجم)	1930
Conduct and Experience السلوك والخبرة	1930
The Applicability of Logic To Existence التطبيقية للمنطق على الوجود	1930

1 Ibid, p. 36-66.
2 Ibid, p. 67-90.

Philosophy and Civilization الفلسفة والحضارة	1931
السياق والفكر Context and Thought	1931
A Philosophy of Scientific Method فلسفة الطريقة العلمية	1931
العلم والمجتمع Science and Society	1931
Prosperity Dependent on Building From Bottom الرفاهية تبدأ بالبناء من الأسفل	1932
The Drive Against Hunger الوقوف ضد الجوع	1933
الفن خبرة (مترجم) Arts as Experience	1934
إيمان مشترك A Common Faith	1934
Meaning, Assertion and Proposal المعنى، التوكيد، المقترح	1934
Why I am not a Communist ? لماذا أنا لست شيوعياً؟	1934
Liberation and Social Action الليبرالية والعمل الاجتماعي	1935
The Founder of Pragmatism مؤسس البراجماتية	1935
International Cooperation or International Chaos التعاون الدولي أو التخبط الدولي	1935
Religion, Science and Philosophy الدين، والعلم والفلسفة	1936
Rationality in Education[1] العقلانية في التربية	1936
The Case of Leon Trotsky قضية ليون تروتسكي	1937
الحرية Freedom	1937
The Philosophy of Williams James فلسفة وليم جيمس	1937
فلسفة وايتهيد Whitehead's Philosophy	1937
Logic: The Theory of Inquiry المنطق: نظرية البحث (مترجم)	1938
Experience and Education الخبرة والتربية (مترجم)	1938

1 Ibid, p. 90-119.

Freedom and Culture الحرية والثقافة (مترجم)	1939
Theory of Valuation نظرية القيم	1939
Experience, Knowledge and Value الحرية، المعرفة والقيمة	1939
التربية اليوم (مترجم) Education Today	1940
The Bertrand Russel Case قضية برتراند رسل	1941
The Objectivism - subjectivism of Modern Philosophy الموضوعية الذاتية في الفلسفة الحديثة	1941
William James as Empiricist وليم جيمس كتجريبي	1942
How Is Mind to be known كيف يصبح الذهن معروفاً	1942
Anti-naturalism in Extremis اللاطبيعية المتطرفة	1943
By Nature and by Art بالطبيعة والفن	1944
The Revolt Against Science التمرد ضد العلم	1945
Are Naturalists Materialists ? هل الطبيعيون ماديون؟	1945
مشاكل الناس Problems of Men	1946
Man and Mathematics الإنسان والرياضيات	1947
Common Sense and Science الحس المشترك والعلم	1948
المعرفة والمعروف Knowing and The Known	1949
Religion has Lost Itself أضاع الدين نفسه	1949
Religion and the Intellectuals الدين والعقلانيون	1950
On Philosophical Synthesis في التركيب الفلسفي	1951
الفلسفة الحديثة Modern Philosophy	1952

---

1 Ibid, p. 119-141.

2 Ibid, p. 141-151.

بندتو كروتشه

(1956-1866)

بندتو كروتشه

(1956-1866)

أ. د. أفراح لطفي عبد الله

جامعة بغداد - كلية الآداب

يعد بندتو كروتشه من أهم الفلاسفة المعاصرين الذين استطاعوا ان يجذبوا الأنظار إليهم، كونه استطاع وهو في عصر المادية والعلم من أن يعلن الانتصار للمثالية بتبنيه لها، وهي جرأة تحتاج إلى تمكن فكري من اجل إيجاد فسحة اعتراف لتثبيت قدمه في ساحة بدأت تستخف بما هو مثالي، وتعامل مفردة الروح باستهجان.. هذا الى جانب إن كروتشه قد أحيا هيجل مثاليا مستعينا بمفردته الروح بعدما هدمها ماركس والماركسيين، ولكن كروتشه غامر بالانقلاب على ماركس والمادية موظفا ما هو حي في فلسفة هيجل ومستبعدا ما هو ميت منها، واتانا بمذهب فلسفي او نظرية فلسفية مثالية كاد عصرنا لولاها ان يعلن انقراض هكذا فلسفات..

الأزمات، سيرة حياة:

يلمح الدكتور زكريا إبراهيم إلى إن حياة كروتشه الفكرية امتازت بفلسفة صيغت من خلال التنوعات، ذلك من خلال وصفه له بأنه من أكثر الفلاسفة المعاصرين تنوعا فقد كتب في الحضارة والتاريخ واهتم بعلم الجمال والنقد الأدبي وخاض في العديد من مشكلات المنطق والميتافيزيقا والأخلاق فضلا عن اهتمامه بدراسة قضايا الاقتصاد والسياسة إلى جانب عنايته بالكتابة عن بعض رجالات الأدب أمثال شكسبير وجوته.. الخ*..

ولكن وان كان في كلام الدكتور إبراهيم هذا جانب من الصواب لان فلسفة كروتشه الحاضرة أمامنا مليئة بالتنوعات والاختلافات.. إلا إنني أرى إن الأهم

---

* انظر زكريا إبراهيم ص 121

والأعمق في صياغة فكر وفلسفة كروتشه هو (الأزمات)، و لم تكن هذه الأزمـــات إشكالية بقدر ما كانت تعديلا لفكره وتشكيله من خلال ما اكتسبه من معـــارف والتمرد عليها، أي من تحولاته الفكرية التي لم تعرف المهادنة حتى نهاية عمره..

ومن اجل إثبات ذلك سنستعرض سيرته الفكرية من خلال تصنيف أزماته:

الأزمة الدينية

يمكن تحديد الأزمة الدينية في تشكيل حياة كروتشه الفكرية بالاستســـلام ثم التمرد.. ويبقى السؤال لماذا الاستسلام وكيف حـــدث التمـــرد ســـؤالا واردا.. والإجابة عن هذا السؤال تحيلنا إلى نقطة محددة في حياة كروتشه وهي فترة الصـــبا حيث أثرت الديانة الكاثوليكية التي طبعت عائلة كروتشه بشكل كبير على الطفل بندتو كروتشه (1866- 1952) فنشأ تقيا ورعا مستسلما لمناخ عائلته الدينية مـــا جعله يبحر ويتعمق بالدين ليس فقط عن طريق التربية الدينية من العائلة بل ومـــن خلال تكريس جهده لدراسة اللاهوت الكاثوليكي بل ودراسة كل وجه من وجوه الدين، ولكن هذا لم يدم طويلا فسرعان ما بدأت إشارات غريبة عن فكره تقتحم صفاءه الديني لتلونه بلون آخر لم يعهده سابقا، الإشارة الأولى بدأت مـــع الســـنة الاخيرة من دراسته الثانوية أي في حوالي العام 1880عندما بدأ مدير المدرسة يلقي على تلاميذه درسا باسم (فلسفة الدين) بقصد تقوية ايمانهم ولكنه بالحقيقة قد اثـــر في تلميذه كروتشه على نحو اخر أي باتجاه زعزعة ايمانه، والإشارة الاخرى كانت اشد وقعا عليه وهي عندما ضرب زلزال مدينة اسكيا عـــام 1883 وراح ضـــحيته والده وشقيقته الوحيدة وبقى هو تحت الأنقاض لساعات ونجا بأعجوبة فكانـــت هذه نقطة التحول نحو عالم فكري مختلف تمرد به على الدين واعلن بوضوح تنازله عنه كليا..

هذه هي الأزمة الفكرية الأولى التي صاغت طريق كروتشه نحو المتمرد علـــى المسلمات.. ويبقى وصفها بالأزمة هو الأصـــح كـــون أســـئلة تتطلـــب عمقـــا سيكولوجيا للإجابة عنها تتوالى من نوع، هل إن الإفراط بالشيء ينقلب ضـــده؟ وهل كان تدينه من الوراعة الحقيقية المستسلمة حقا؟ أم انه كان مأخوذ بما ســـيرته به عائلته؟ وان كان ورعا حقا فهل أن تحوله عن الدين كان نهائيا؟ ام انه بقـــي في

صراع مع نفسه؟ في ظل معرفتنا بكروتشه نقول أن كروتشه يمتلك عقلا ذو طابع نقدي وقلق لا يجعله مطمئنا حتى مع أكثر الأمور والقضايا بديهية ودقة.

ولكن البعض يراه ولاسيما بعد انقلابه على الماركسية وتوجهه نحو هيجل اي (من المادية الى المثالية) إنما هو من اجل إيجاد حل لازمته الدينية كونه بقى قلقا بهذا الشأن طيلة حياته فقد وصفه هنري توماس بانه مزدوج العاطفة فعقله كان موزعاً بين التقوى والإلحاد، فنشوءه ككاثوليكي جعل في نفسه حاجة إلى يد ترشده وتهديه حتى في ساعات كفره، كما أنه بعد أن فقد أباه الأرضي كان يتوق إلى إحياء إيمانه بأب سماوي، وهكذا فأنه كان يجد يائساً في البحث عن الإله الذي أنكر وجوده[1]، ولكن أقول ربما إن كان في هذا جانب من الصواب لصعوبة الحل السيكولوجي للقضايا العقائدية، لكن يجب عدم المبالغة بهذا الرأي كونه لو كان كذلك لبقي حبيس هذا الموضوع لكنني وأرى انه قد امتلك قوة إرادة جعلته يجعل من حادث الزلزال الرهيب ومن أزمته الدينية هذه دافعاً قوياً ليعيش حياته ويعمل بنشاط، فألف بغزارة وجمع مكتبة من أجمل المكتبات في إيطاليا والتحق بجامعة روما لدراسة القانون التي سرعان ما تركها عام 1886م دون أن يحصل على درجة علمية، فرجع إلى مكتبته في نابولي واعتزل العالم لفترة متأملاً وباحثاً، وبعد هذه العزلة سافر إلى الكثير من البلدان كألمانيا وإسبانيا وفرنسا وألف عدّة مقالات جمعت فيما بعد تحت عنوان (ثورة نابولي سنة 1799م) التي بها أصبح معروفاً كمؤرخ في جميع أنحاء إيطاليا و لم يبلغ الثلاثين من عمره بعد*.

الأزمة الماركسية

لاشك أن بداية القرن العشرين كانت فترة ازدهار الماركسية، حيث غدت الموجة الفكرية التي استقطبت الملايين من الفئات الفقيرة والبائسة من جميع شعوب العالم، وكان تبني هذا الفكر من المثقفين هو دليل على عمق إنسانيتهم التي ستغدو إستراتيجية او برنامج للإصلاح الاجتماعي، ذلك كردة فعل على الرأسمالية وتبعاتها من أزمات ومشاكل اقتصادية التي كان فيها دور العامل والإنسان الفقير يكمن في

1 توماس، هنري، (أعلام الفلاسفة)، ص 340.

* راجع افراح لطفي عبد الله نظرية كروتشه الجمالية ص 12

تقويتها وازدهارها، كونه بنظرها إنسان معدم غير واع ولكي يعيش عليه أن يعمل حتى وان كان مقابله لا يوازي جهده، هذه النظرة المحتقرة للإنسان العامل لم ينبه لها ويعيد تشكيلها سوى ماركس فمعه أعيد الاعتبار لهذه الطبقة المغيبة، وعندها تعرت بهرجة الرأسمالية وبان زيفها، فوراء وجهها الأبيض يكمن وحش اسود لا يعرف في الدنيا شيء غير مصالحه..

لاشك إن هذا الفكر كان قد تغلغل في عمق المجتمع الايطالي وكان له صداه مع أكثر المفكرين شهرة أمثال المفكر الاشتراكي وأستاذ فلسفة الأخلاق الايطالي (انطونيو لابريولا 1843-1904) ومنظر الماركسية الايطالي* يمكن القول ان أزمة كروتشه الماركسية لم تكن كأزمته الدينية أي استسلام ثم تمرد، بل كانت اقتناع ثم تمرد فنقد.

ويمكن القول ان مشوار قناعاته بالفكر الماركسي بدأ عام 1895 عندما بدأ يحضر محاضرات لابريولا عن الفكر الماركسي والاشتراكية، وقد توطدت بين الاثنين صداقة حميمة تخللها الكثير من النقاشات حول هذا الفكر، وبدأ بقراءة جدية وشخصية لما نشره الاشتراكيون حول الفكر الماركسي وللدراسات التي تناولت تعاليم ماركس سواء في الفلسفة والاقتصاد، ما جعله يتبنى موقفا ايجابيا تجاه هذا الفكر معربا عن تمسكه واقتناعه الشديدين بأهمية دور التاريخ والعمل الإنساني أي بمبادئ الجدل الماركسي وقد كتب مقالات عديدة بهذا الخصوص الذي كرس له كل جهده وجمع هذه المقالات في كتاب عنونه بـ (المادية التاريخية والاقتصاد الماركسي)** ونشره عام 1900م، لكن اقتناع كروتشه بالفكر الماركسي كان

---

* كان لابريولا فيلسوف اكاديمي ايضا، اثر على المفكرين السياسيين بدايات القرن العشرين أمثال كروتشه وغرامشي.

** لكروتشه مؤلفات غزيرة يمكن ذكر أولها: المادية التاريخية والاقتصاد الماركسي 1900 - ثم علم الجمال بوصفه علم التعبير أو علم المعاني 1902 - والمنطق 1905 ما هو حي وما هو ميت في فلسفة هيجل 1906- فلسفة القانون1907 - الفلسفة العملية1908 المنطق منقحا ومضافا إليه أجزاء جديدة1909 - فلسفة جان باتستا فيكو1911 - نظرية كتابة التاريخ1912 - المجمل في فلسفة الفن 1913 تاريخ أوربا في القرن التاسع عشر1932 - الشعر 1936 - التاريخ بوصفه فكراً وبوصفه عملا1938 - طابع الفلسفة الحديثة1941 - التاريخ كقصة للتحرر1941 - فلسفة وتاريخ1942 - أبحاث عن هيجل وإيضاحات فلسفية 1952.

مؤقتاً فهو سرعان ما انقلب عليه مفنداً ديالكتيكه ومعلناً استحالة التوفيق بين الجدل والمادة وعدم وجود شيء حقيقي أسمه مادة وهو تمهيد لصياغة نظريته المثالية لاسيما عندما أعلن إن ما هو حقيقي فعلا هو (الروح) الذي عده الموجود الحقيقي الوحيد واقعاً بذلك تحت تأثير هيجل.

لكن رغم توجهه نحو المثالية أجده لم يتوانى عن التصرف كماركسي، كجعله الاقتصاد إيقونة لابد منها في مسيرة الحياة، واهتمامه بالجنس البشري عامة انطلاقا من تصنيفه لنقطة بدء الناس جميعا تحت اسم الشعراء* فانه بمثابة نزوع نحو إلغاء الفوارق ربما إن صح القول أنها مشاعية من نوع آخر، ومن جهة أخرى فان أهمية التاريخ التي حازت على نصيبها الأكبر في فلسفته كانت أطروحة ماركس الأساسية، هذا إلى آخره من الماركسيات التي تتخلل ثنايا فلسفته.

ووفق الكلام السابق ألا يحق لنا أن نقول إن لكروتشه أزمته الماركسية، فهو على اقتناعه بها ومن ثم انقلابه عليها، لم يستطع الاستغناء عنها كليا، فهل جسد هذا الفكر في دواخله الفكرية نفس الصراع الديني؟ أم انه انتهى كليا بتوجهه نحو الهيجلية؟ وهل كان هنالك ذهاب وإياب إلى هذا الفكر بغطاء هيجلي؟ أم أن هيجل هو الصبغة الأخيرة لفلسفته؟

الأزمة السياسية

للأوضاع السياسية التي سادت في النصف الأول من القرن العشرين ولاسيما الحربين العالمتين وقعا فكريا وعمليا على شلوك بندتو كروتشه، فمسيرته السياسية التي صاحبت هذه الأوضاع تقلبت وتحولت عدة تحولات بين سياسي ممارس لدور مسؤول، وبين مؤيد ومعارض (متمرد)، بين متألم وخانع.. الخ.

فهو بدءا قد ارتضى لنفسه تسنم عدة منصب في الدولة، حيث قبل أن يكون عضواً في مجلس الشيوخ الإيطالي عام 1910، واقتنع عام 1920م أي بعد الحرب العالمية الأولى أن يعُين وزيراً للمعارف وكان هذا العمل نوعاً ما فرصة لإكمال دراسته، وكان لكروتشه موقف ايجابي من موسوليني في بداية تسنمه الحكم عام 1922م وهو موقف بني على اساس دعوة موسوليني في بداية حكمه لضرورة

---

* حسب مقولته الشهيرة (الشعر هو اللغة الأم للجنس البشري).

الإصلاح والقضاء على الفوضى والاضطراب، و لم يستمر موقف كروتشه هكـــذا فسرعان ما تغير بعدما كشف موسوليني عن حقيقته التي لا تعرف الإصلاح بقـــدر ما تعرف الاضطهاد، وكروتشه الذي عرف بقدرته على التحول والنقد والتمرد لم ينتظر حتى انقلب على موسوليني واظهر معاداته له علانية، وبدأت حملته النقديـــة على شكل كتابات نقدية عام 1925م ضد حكم موسوليني فلم يكن من الأخـــير الذي عرف بعدم تهاونه مع نقاده إلا أن يأمر بالاعتداء على مكتبة كروتشه*. الأمر الذي دعا كروتشه إلى أن يعتزل السياسة متحولا نحو الانـــزواء وفي حال اعتزالـــه عُيّن بدله جنتيلي** الذي اصبح الصديق الحميم لموسوليني رغم علمه بطغيانه، مـــا جعل الهوة تزداد بين كروتشه وجنتيلي، فالصديقان اصبحا بموقفين مختلفين لاسيما الموقف من الحرب فبينما كان كروتشه ينادي بالـــدعوة إلى الســـلام ويكـــره أي موقف يساند الحرب والدليل استنكاره الحرب العالمية الأولى عام 1914م بوصـــفها بأنها جنون انتحاري، كان جينتيلي في المقابل منظماً للحزب العسكري الداعي إلى الحرب وهكذا بدأت شقة العداء تزداد بين كروتشه وموســـوليني، وكمـــا هـــو معروف ان مقابل الدكتاتورية والعداء والعنف هنالك المضطهدون، أي الشـــعب الباحث عن السلام والعدالة وبين هذين حاز كروتشه استحسان الشـــعب ففـــي مقابل ازدياد غضب جنتيلي وموسوليني عليه ازدادت شعبيته فأصبح رمزاً وطنيـــاً للكثير من الإيطاليين فأصبح غضب موسوليني عليه هامشياً لا يمكن أن يمس العمق منه نتيجة التفاف معظم الشعب حوله فانظم إلى حزب الأحـــرار معلنـــا عـــداءه للحكومة في عدّة مناسبات بوصفه عضواً للشيوخ و لم تستطع الحكومة التي أخذت بنظر الاعتبار كثرة مؤيدي كروتشه لم تستطع أن تفعل أكثر من أن تمنع تـــداول كتبه في المدارس والمعاهد، ولكنها من ناحية أخرى تركته يواصل نشاطه في نشـــر إنتاجه وإصدار مجلة النقد وبدا في هذه الفترة أميناً محافظاً على الحرية الممنوحة لـــه من قبل الحكومة، فلم يشارك في نشاط معارض لكنه حاول أن يبدي اعتراضه على

* خلص كروتشه بعض مكتبته بعد الاعتداء عليها بعد جهد جيد.

** جيوفاني جينتلي G.Gentile (1875- 1944) فيلسوف ايطالي من أتباع المدرسة الهيجلية التي انتمى إليها كروتشه أيضا وكان في فترة معينة من المقربين لكروتشه واصدرا معا مجلة (النقد) التي صدر أول عدد لها عام 1903م، لكن سرعان ما دب الخلاف بينهما فقطعت علاقتهما.

النظام الحاكم عن طريق تأليفه عدّة كتب عن تاريخ إيطاليا وأوربا وكتب عدّة مقالات فلسفية وزعت خلسة فخلقت طائفة من المؤمنين بالحرية وبمبادئ كروتشه الرافضة للطغيان الموسوليني، ولكنه مع ذلك لم يبدُ حراً وناهضاً إلا في عام 1943م عندما قُبض على موسوليني. فتولى كروتشه وزارة المعارف ثانية وحوّل مكتبته الكبيرة إلى معهد للدراسات التاريخية، إلا أن ما آلمه في هذه الفترة هو إعدام جنتيلي من طرف مجموعات العمل الوطني عام 1944[1]، فحزن عليه رغم الخصومة بينهما، ومع هذا فقد زاول نشاطه السياسي فكان بين عامي 1944م و1947م رئيساً للحزب الليبرالي لكنه بدأ في 30 نوفمبر عام 1947م بقطع أول خيط من خيوط حياته السياسية عندما استقال من رئاسة هذا الحزب، وكان آخر خيط قد قطعه عندما رفض ترشيحه كرئيس للجمهورية، فاعتزل الحياة السياسية بشكل نهائي وكرّس سنواته الباقية للبحث والتأليف إلى أن توفي عام 1952م.*

هذه الأزمات، هذه التحولات، لاشك تمثل أركان للانطلاق الفكري لصياغة نظرية فلسفية لم تكن بعيدة عن التحولات الفكرية الواقعية لهذا الفيلسوف (أي كروتشه) سواء كانت اجتماعية، فكرية، سياسية.. الأمر الذي جعلنا نعرج عليها ابتداءا كجزء أساسي لمسيرة حياته الفكرية.. وتفصيلات فلسفته أتت من خلال تنوع قراءاته وتنوع انتقاءاته للقراءة والنقد ومن ثم من مواقفه الحياتية والفكرية التي تمثلت بالأزمات آنفة الذكر...

إنارات فكرية

اقصد بالانارات تلك الأفكار التي أنارت طريق كروتشه، أي تلك الأفكار التي أحدثت وقعا في نفسه كونها ناسبت ما يتطلع إليه، ويمكن القول إن عملية صياغة أي نظرية فلسفية تحتاج إلى استقرار فكري، فلما اعترت حياة كروتشه الفكرية أزمات - التي اشرنا اليها سابقا- أدت إلى تحولها فإنها بالمقابل لم تحولها إلى فوضى بل حولتها نحو ضفة آمنة استطاع ان يصوغ في بيئتها موقف فلسفي ملائم لصراعاته النفسية والفكرية.

1 جيوري، روبير غليانات الفلسفة الايطالية ص 114.

* انظر: افراح لطفي عبد الله، مصدر سابق، ص 14-15

ومن اجل ان يحوز على شكل ملائم لفلسفته، وجد أهمية تـدعيمها بتلـك الآراء التي التقطها بذكاء مستنبطا إياها من قراءاته لتاريخ الفلسفة، فلم تخيب هذه القراءات ظنه، حيث خرج بنظرية متكاملة.. من دون ان ينسى ذكر الأسماء الملهمة في ثنايا كتبه..

واول هذه الاسماء الفيلسوف الايطالي جان باتيستا فيكـو (1668- 1744) الذي قدح لكروتشه باهم الافكار الفلسفية والجمالية، فأساس فلسـفته المتمثلـة بالدائرة الروحية مثلا هو فكرة مستوحاة من رؤية فيكو الدائرية المتمثلـة بنظريـة (المسارات وإعادة المسارات)، أما ما كان له الصدى الأكبر في فكر كروتشة فهـو ما ذكره كروتشه نفسه وعلانية حيث وضح اهمية قول فيكو أنه في داخل الشـعر يكمن أصل اللغات[1]، وهي اهمية استند اليها كروتشه في تجسيد افكاره التي تنطلق من أن الشعر هو اللغة الأولى للإنسان كون الانسان كان يستعمل خياله أكثر من عقله ولما كان الشعر يقوم على الخيال فأن كل الناس شـعراء، وهـو ماجسـده كروتشه بالقول: أن الشعر يسبق النثر وأن كل الناس شعراء. هـذا بالاضـافة الى اشارته الى اهمية قول فيكو بالتوحيد بين الشعر واللغة بقوله أنهما الشيء نفسـه[2]. وهي فكرة كان قد تناولها في كتابه استطيقا.. ولم ينسى كروتشة ايضا بان فيكـو هو اول من وضع في اعتباره اهمية استقلال الفن* عن العلم ما جعله يبني موقفه من استقلال الفن عن كافة المجالات الاخرى.

وللفيلسوف الالماني فردريك هيجل قسط كبير في صياغة مواقف كروتشـه وكما اعلن هو بنفسه ففي اغلب تفاصيل نظريته سنشهد ذلك الحس الهيجلي سواء باراء او مواقف فلسفية كانت او جمالية الى حد انه نعت بانه هيجلي بل وغالبا ما

1 Croce, B. The Philosophy of art and language, P.P.H, p. 287.

2 Croce, B. Aesthetic, p. 225.

* كان للناقد الايطالي في القرن التاسع عشر فرانسيسكو دي سانكتيس اهمية في قدح فكرة استقلال الفن ايضا بذهن كروتشه وكما صرح هو بنفسه بقوله أن (التصور لا يوجد في الفن ولا في الطبيعة أو التاريخ، فالشاعر يعمل تلقائيا دون أن يرى تصوراً بل صورة فقط، وإذا كان الفيلسوف بالاستعانة بالتجريد، يستطيع استخلاص المفهوم من ذلك ويتأملـه بكل نقاوته فأنه يعمل بطريقة مغايرة تماما لما يفعله الفن) وهي عبارة تؤكد على استقلال الفن الذي كثيرا ما نادى به كروتشه.

Croce, B. Aesthetic, p. 361.

ينسب الى المدرسة الهيجلية الجديدة، لكنه بالمقابل يرفض هذا التصنيف في كتابه (فلسفتي) فحسب كروتشة وهو يوافق راينا ان تاثر فيلسوف ما باستاذ من اساتذته او مفكر من المفكرين لا يعني أنه قد تقمص فكره، فليس من الدراية أن ينسب فيلسوف ما إلى فكر فيلسوف آخر سابق عليه كليا، لأنه وأن تأثر بأفكاره فأنه يتجاوزها بإضافته فكراً جديداً. وما دام الفكر جديداً وأصيلاً فأنه لا يقبل الرد إلى أي فكر سابق، فالنظرية أو الفكر يرتبطان باللحظة التي شرع الفيلسوف التفكير فيها. وبذلك فهما لا يمثلان عملية إحياء النظريات السابقة بل يمثلان فكراً جديداً وأصيلاً، ويمكن القول من جهة أخرى إن اثر الأفكار الهيجلية على كروتشه لم يكن مباشرا فالأخير قد عدّل منها ونقد بعضها واستبعد الأخرى ولهذا فهو عندما ردد عبارة هيجل (الفلسفة هي التاريخ) مثلا فأنه لم يرددها بمضمونها الهيجلي البعيد عن التوحيد بين الحقلين بل انه قد ركز على أهمية وحدهما بقوله إن التاريخ هو فلسفة والفلسفة هي تاريخاً*.

وابتعد كروتشه عن هيجل بشكل كبير عندما استبعد ما هو علوي وما ورائي أي القمة او الهدف الذي يسري إليه العالم قائلا ان للروح لحظات متساوية الأهمية تعمل في داخله بشكل دائري وفق متمايزات وليس متناقضات كما صرح هيجل، كما انه رفض كل ثلاثية توفق بين المتناقضات كونها تعبر عن القمة واستبدلها بالوحدة الباطنية فلا تعارض مع كروتشه بين الروح والطبيعة فالروح تمثل كل شيء**..

وبتوجه كروتشه نحو المثالية بعد انقلابه على المادية كان قد وضع في باله أهمية الجدل الهيجلي وليس المادي، فبنظره إن الجدل الأخير هو الأصلح لكي يطبق على لحظات فلسفته الروحية الأربعة، فبرأيه إن الفلسفة جدلية بطبيعتها لأنها تحوي في آن واحد على إثبات ونفي من وجهة نظر نقدية، لكن كيف يتلاءم جدل المتناقضات الهيجلي مع جدل المتمايزات؟

سؤال أدركه كروتشه وأجاب بان هنالك اختلاف بين الجدلين، فجدل هيجل إضافة إلى كونه ينطوي على بعض الآثار الأكاديمية واللاهوتية من

---

* راجع، افراح لطفي عبد الله، ص 17-18

** ردا على قول هيجل بان العقل والطبيعة كانتا بحاجة الى ثالث للتوفيق بينهما.

الميتافيزيقيا التقليدية[1]، فانه من جهة أخرى يجبر الأحداث التاريخية على مطاوعة منهجه الجدلي من دون مراعاة التسلسل التاريخي، وهذا عكس ما أراده كروتشه وهو ربط الجدل بالمتمايزات أي بالتاريخ الحي الذي يستبعد كل ما هو ميتافيزيقي، فمع وحدة الروح والطبيعة تنتفي الحاجة إلى مبدأ علوي.

وبالاضافة الى فيكو وهيجل نجد كروتشه يشير الى اهمية كل من شلاير ماخر (1768-1834) وولهيلم فون همبولت (1767-1835)* في قدح افكار صاغ من خلالها نظريته لاسيما الافكار المتعلقة بالنقد واللغويات.

كل هذه الافكار التي قدحت لكروتشه افكارا شكلت هيكلا لبناء نظريته.. كان هو قد ذكر الدارسين بها وهو تذكير ان عبر عن شيء فانه عبر في الجانب الحسن منه عن الامانة في طرح الافكار ومن ثم اعلانها بنفسه دون كشفها من غيره ان هو الا تلميح الى انه قدم نظرية مستقلة عن هؤلاء جميعا وتحظى بأصالة خاصة به، أما في الجانب الآخر (السيئ) إذا صح التعبير ربما يمكن القول انه من اجل إظهار ولائه لفلاسفة معينين بهدف الإعلان عن عدم ولائه لفلاسفة آخرين (اقصد ماركس)..

تفاصيل فلسفة كروتشه،

تربعت فلسفة كروتشه في اغلب مؤلفاته ولاسيما تلك التي تضمنت أركانا فلسفية يمكن باندماجها ان نشهد نظرية فلسفية متكاملة مثل (علم الجمال بوصفه علم التعبير وعلم اللغة العام) و(المنطق كعلم للتصوير) و(الفلسفة العملية: الاقتصاد والأخلاق) و(النظرية: تاريخ علم كتابة التاريخ)..

اختار كروتشه لنظريته الفلسفية اسم فلسفة الروح، وهو انحياز الى الروح او المثالية بتبرير انه -أي كروتشه- قد حسم المشكلة الوجودية التي أرقت الكثير من الفلاسفة والقائمة على تقسم العالم إلى روحي ومادي فتصور بأن الحسم أتى من

---

1 Croce, B. My Philosophy, p. 16.

* فيلسوفان ألمانيان كان لشلاير ماخر السبق في نقل علم التأويل إلى دائرة مستقلة عن اللاهوت فأسس بذلك لعملية فهم وتفسير وتحليل النصوص، أما همبولت فهو قد اعتبر اللغة آلة من آلات الفكر وبحث في ماهية الكلام وجوهر الألفاظ وعلاقة ذلك بالفكر والثقافة. راجع ويكيبديا موسوعة الانترنت.

خلال عثوره على حل يقضي بوجود عالم واحد هو عالم الروح الذي انسحب عليه أن يكون (الواقع واحد غير قابل للانقسام)[1]. إذن الواقع = الروح عند كروتشه وهو ما يضعنا أمام حل غامض ينم عن تساؤلات كثيرة فربط الواقع بشيء اسمه الروح لاسيما وان هذه المفردة مجردة وخالية من الملامح تجعلنا نطالب القائل بها أن يمدنا بأدلة مقنعة تثبته.

إن استنتاجات كروتشه وأدلته تنم عن جهد جهيد لكنها تبقى بعيدة عن الإقناع فهو يطرح لنا صورة عن هذا العالم تبدو سريالية فعالم الروح عنده وحسب المعادلة السابقة هو عالم الفعالية والحيوية والذي ستندمج فيه الطبيعة كلحظة سلبية مشكلة مع لحظة الروح الإيجابية وحدة باطنية والتي ستعلن عن صيرورة نشاط الروح وهذا يعني انه ليس في الطبيعة مواضيع أو وقائع خارجية بل كل ما فيها يمثل فعلاً من أفعال الروح (فالروح -إذن- هي الواقع الوحيد وأن الطبيعة صورة دنيا من الروح، فعالم الحاجات والنزوات الطبيعية لحظة متميزة من الروح لا تنفصل عن لحظاته الأخرى المتميزة التي منها جميعاً تتألف وحدته)[2]، وهو كلام أراد من خلاله كروتشه إهمال البحث في مشكلة وجود موجود مفارق للطبيعة كما أراد فيكو فالروح ولا شيء سواه هو الشيء الوحيد الموجود وجوداً حقيقياً في هذا العالم الموحد.

وفي لوحته هذه عن الروح لم ينسى كروتشه دور الإنسان في عملية طرح من خلالها مشكلة الإدراك والمعرفة فبالنسبة له أن هذا الروح الموحد لا يمكن أن يوجد دون أن يتبدى من خلال حيوية وفاعلية ذهن الإنسان، لان العقل والإدراك هما الحقيقة ولا شيء غير الحقيقة والتمييز الذي حدث بين الإدراك وموضوعه يحدث داخل العقل ذاته وليس خارجه إذ (أننا لا ندرك موضوع الإدراك ولكننا ندرك إدراكنا عن الشيء المفترض إدراكه)[3]، لهذا فأن المعرفة تمثل الفكر ذاته في إدراكه لذاته، وبذلك يبدو الموضوع الخارجي ليس أكثر من تركيب عقلي أو تجريد يقوم به العقل.

---

1 Croce, B. Aesthetic and Economic, P.P.H, p. 757.

2 تكسيه، جاك، غرامشي – ص 111.

3 جود، د. سي.أي.أم، فصول في الفلسفة ومذاهبها – ص 236.

ووفقا لهذه النتيجة يطرح لنا كروتشه كيفية تكوين المعرفة بالمتمايزات فالمعرفة والحقيقة اللتان تمثلان الفكر ذاته تفترضان وجود صور ذهنية متمثلة في وحدة، وداخل هذه الوحدة متمايزات لأن (التميز الواقعي لا شيء غير الوحدة الواقعية)[1]، ما يعني أن فعالية الفكر تتبدى في لحظات أربعة، وهنا يبرز دور الفلسفة التي تمثل إدراك الواقع العياني في تمييز لحظات النشاط الإنساني المعبرة عن الروح وترتيبها وتحديد علاقة الواحدة بالأخرى والكشف عن الدور الذي تقوم به في تكوين الحقيقة. من هنا يكون كروتشه قد توصل إلى موضوع فلسفة الروح الوحيد الذي هو (المتمايزات الأربعة) المتمثلة بالجمال والحق والمنفعة والخير.

ويبدو أن كروتشه قد استعان لحظاته الأربعة هذه من ثلاثية الفلسفة اليونانية القديمة والمعروفة بالحق والخير والجمال وأضاف إليها صورة رابعة هي (المنفعة). وبتقديمه لهذه الصورة يكون كروتشه قد وقف نداً لمتناقضات هيجل التي تتطور وتستمر قدماً نحو القمة، أي الحقيقة الأكثر كمالاً من دون الاعتراف بشيء اسمه متمايزات فكروتشه جعل من المتمايزات أساسا لفلسفته وصيرورة لعالمه فبتقدمها وبشكل دائري داخل الحقيقة أو داخل الروح يجعلها هي الحقيقة مما لا يسمح بوجود ما هو أكثر حقيقة منها لتصل إليه كما في قمة هيجل وهنا لم يحاول كروتشة إغفال السعي إلى الكمال ولكن هذا السعي له وجه آخر يختلف عن سعي هيجل له فهو عندما يجعل كل شكل من أشكال المتمايزات هذه يستعيد في هذه الدائرة الاكتفاء الذاتي والكمال فانه إنما يضمر هدف السعي للكمال من خلال علاقة هذه الأشكال ببعضها إذ (يوضع الشكل في علاقة شكلية مع كل شكل آخر بما يتفق وطبيعته التي تحددها وظيفته وموقعه في الدائرة)[2] بهذه الصورة المثالية يكون كروتشة قد استوفى مفهومه عن الدائرية، فدائرية الحياة الروحية تتكون إذن من دون أن تشكل بداية مطلقة أو نهاية مطلقة لأن جميع الأشكال ضرورية فيها بتأدية وظيفة ضرورية فتكون كل واحدة منها نتيجة الشكل السابق ومادة الشكل اللاحق مما لا يدع مجالاً لأن يوجد ما هو أول أو أخير في هذه الأشكال فتدور الدائرة

1 Romanell, p. Croce Versus Gentile, p. 32.

2 Croce, B. Character and meaning of the New Philosophy of the spirit, P.P.H, p. 82.

عندئذ بمتمايزاتها (بصورة مستمرة من شكل لآخر حائكة نسيج التاريخ في وحدة لا تعرف الكلل)[1]، فجميع الأشكال تعلن أهميتها وضرورتها لنشاط الروح.

وإذا كان الفن هو الشكل الذي يهمنا تفصيله وفقا لموضوع بحثنا ولما كان يساق ضمن سياق فلسفة كروتشة العامة منطقياً، فسنبدأ بتوضيح الأشكال الأربعة للنشاطين النظري والعملي بالبحث المختصر على أمل أن نفصل بنظرية الفن في الفصل الثالث، ويمكن أن نبدأ ذلك بمخطط من كتاب (تاريخ فلسفة الجمال) لجلبرت وكون[2]:

الوظيفة العامة	الوظيفة الخاصة	المفهوم المحدد	العلم المنظم
نشاط نظري (جزئي)	الخيال	الجميل	علم الجمال
نشاط نظري (كلي)	العقل	الحقيقي	علم المنطق
نشاط عملي (جزئي)	الرغبة	المفيد	علم الاقتصاد
نشاط عملي (كلي)	الإرادة	الخير	علم الأخلاق

فالنشاط النظري إذن يختص بعلم الجمال والمنطق ويقابله النشاط العملي الذي يختص بعلم الاقتصاد والأخلاق، وهي تمثل لحظات الروح الأربع وهي:

1. علم الجمال: أول أشكال الروح، وهو حدس أو رؤيا ولما كان حدساً فهو إذن يمثل الإدراك المباشر لحقيقة فردية جزئية، وهذا الإدراك إنما يتم في المخيلة. لذلك فهو خالٍ من المفاهيم المنطقية التي هي من شأن العقل ولكن هذا لا يمنع من وجود (مفاهيم ممتزجة بحدوس)[3]، لأن الحدس الذي يمثل اللحظة الأولى هو مادة المفهوم الذي يمثل اللحظة الثانية بمعنى أن المفاهيم تعتمد على الحدوس وليس العكس لأن اللحظة الأولى مستقلة ولا تعتمد على غيرها.

ولما كان الفن حدساً فهو عندئذ تعبير عن الذات أي تعبير عن شعور ووجدان الفنان ولذلك كان الفن إضافة إلى كونه حدساً، فهو تعبير عن

1 Croce, B. Identity of the definition with the individual judgment, P.P.H, p. 54.

2 Gilbert, K & Kuhn, H. A history of Estheties, p. 551.

3 Croce, B. Aesthetic, p. 2.

الوجدان في شكل صورة لذلك قال كروتشة أن العاطفة بدون الصورة عمياء والصورة بدون العاطفة جوفاء، ومن هنا جاءت الوحدة التي لا انفصال فيها بين الحدس والتعبير التي تبعتها الوحدة بين الصورة والمضمون، وما يتبع فردية العمل الفني هذا بوصفه تعبيراً عن حالة نفسية وجدانية معينة هو وحدة الفنون جميعاً إذ ليس بينها ما هو أعلى أو أدنى لذلك فقد رفض كروتشة تقسيم الفنون اللهم إلا للفائدة العملية لأن الحدوس لما كانت فردية وجديدة أبداً فأنه لا نهاية لعددها مما لا يمكننا حصرها تحت أصناف أو أنواع، وما القياس الذي يحدد قيمة العمل الفني إلا الصدق في التعبير عن الموضوع مهما كان الموضوع قبيحاً أو سيئاً لأن الأخلاق كصفة تضاف للفنان من حيث هو إنسان لكن من حيث هو فنان فإننا يجب أن لا نضيف عليه أو على أعماله صفة الأخلاق طالما كان ما يعبر عنه صادقاً.

2. علم المنطق: وهو الشكل الثاني من أشكال النشاط الروحي وهو علم المفاهيم الخالصة وظيفته تقوم على إدراك العلاقات بين الأشياء (أي بين الحدوس التي تمثل اللحظة الأولى)، فبدون الحدوس لا يمكن قيام المفاهيم لأن الحدس إنما هو مادة المفهوم، فإذا كانت الحدوس هي (هذا الماء، هذه البحيرة، هذا المطر، مرآة الماء هذه، فأن المفهوم: هو الماء ليس هذا ولا ذاك نظير المظهر الخارجي والخاص للماء بل الماء على العموم في أي زمان أو مكان يتحقق فيه)[1]، لهذا فالمنطق لا يمكن أن يوجد مستقلاً بذاته ومعتمداً على نفسه بدون وجود الصورة الأولى، فإدراك الحقيقة الفردية يساعد على إدراك العلاقات، لأن الحقيقة الفردية ما هي إلا موضوع المعرفة العقلية التي بها نعرف العلاقات القائمة بين الأشياء. وبذلك يكون هدف المنطق الذي يمثل المعرفة العقلية هو إدراك العلاقات بين الأشياء، فالمنطق إذن يختص بالكليات مقابل الفن الذي يختص بالجزئيات.

ولكن لما كان المنطق تابعاً للفن أو بالأحرى أن لحظات الروح تتضمن الواحدة الأخرى فأن صفة الكلية الخاصة بالمنطق سرعان ما تتمثل بوحدة هي (الحكم) الذي يجمع بين ما هو جزئي وما هو كلي. وبهذا المعنى توصل

1 Ibid, p. 22.

كروتشة إلى قضية منطقية واحدة تسري على كل شيء والتي هي: "القضية الجزئية الكلية" والتي استخلصها من خلال رفضه للتقسيم التقليدي للقضايا إلى قضايا جزئية وقضايا كلية، لأن وجود القضايا الكلية بمفردها يعني عدم انطباقها على الواقع المادي أما وجود القضية الجزئية بمفردها يعني انتمائها إلى الواقع المادي دون (انتمائها إلى حقائق العقل)[1]..

اعتقد كروتشة انه بنقده للتقسيم التقليدي للقضايا هذا وتوصله إلى قضية رآها حاسمة في تفسير الأشياء أي القضية الجزئية الكلية الصادقة اعتقد انه قد رد الاعتبار للمفهوم المنطقي المجرد بإضفائه صفة العينية على صفته الكلية ذلك أن انطواء القضية المنطقية على ما هو جزئي يحقق للمنطق وجود الحدوس الجزئية الواقعية في الفكر، من هنا يكون كروتشة قد ميز نفسه عن أرسطو بصدد المفهوم المنطقي فإذا كان هذا المفهوم عند أرسطو هو مفهوم مجرد أو تعميم فانه مع كروتشة قد مثل الفكر نفسه بالغاً مرحلة العموم بمعنى أنه على الرغم من صفة الكلية التي يتمتع بها المفهوم الكروتشي التي تجعله يتعالى على جميع الحدوس فأنه كامن في كل حدس مما يضفي عليه صفة العينية، فالفردي إذا ما انقلب إلى واقعة منطقية يصبح معقولاً، وأن طالبنا للمفهوم (بعنصر محسوس فضلاً عن العنصر المحسوس الذي ينطوي عليه في ذاته من حيث هو مفهوم عياني فذلك شيء زائد)[2]. من هنا أصبح المفهوم عند كروتشة يمثل الحقيقة تميزاً له عن المفهوم الكاذب الذي اتسم به المفهوم الأرسطي وهذه الصفة- أي الكاذب- لم تخص المفهوم الأرسطي فقط بل وحتى العلوم الطبيعية والرياضية. وهو كلام يثير التساؤل عن كيف يمكن ذلك؟

اعتبر كروتشة المفاهيم التي تنطوي تحت هذه العلوم هي كاذبة وأصر على رفضها كما رفضها من قبله من قبله كانت وهيجل لعدم امتلاكها وجوداً حقيقياً أو واقعاً عيانياً، واعتبرها مجرد أسماء وصفات عامة تنطوي تحتها حقائق جزئية مما يجعلها تبدو رموزاً لحقيقة فردية ما تنطوي تحتها. فمثلا

---

1 كولنجوود، ر. ج، - فكرة التاريخ - ص 342.

2 كروتشة، بندتو، - المجمل في فلسفة الفن - ص 43.

المفاهيم العملية هي مفاهيم مبتكرة على شكل قواعد وقوانين من قبل العقل تصنف إلى مفاهيم علمية (كقط وكلب، التي يكون غرضها هو مساعدتنا على تصنيف المواضيع أو الحيوانات، والمفاهيم الرياضية كالمثلث الهندسي والتحرك الحر، فهي لا تصدق على التمثل المفرد)[1]، وهكذا فنحن نلجأ إلى المفاهيم العلمية أو التجريبية لغرض الجمع بين عدد من الحقائق ونفترض المفاهيم الرياضية التي لا تصدق على ما هو فردي أي واقعي، مما يعني افتقار العلوم الطبيعية التي تعتمد الحقائق الجزئية العينية إلى الحقائق الكلية وافتقار الرياضيات التي تعتمد المفاهيم الكلية إلى الحقائق الجزئية، فكل من هذين العلمين قد اختص بجانب واحد من القضية الصادقة التي استنتجها كروتشة من دون ان يستوفيا جانبي القضية معا أي الجزئي والكلي من هنا هو قد ابتكر مفهوم عيني حقيقي خص به المنطق وميزه عن مفهوم العلوم المجردة التي تختص بالمفاهيم الكاذبة.. الكلام السابق لا يعني إن كروتشة قد ألغى كل دور لهذه العلوم من حقول المعرفة بل هو قد جعل لها فائدة عملية تفيدنا في حياتنا اليومية ولكنه أصر على أنها لا يمكن أن تصل إلى مستوى القضية المنطقية الموحدة التي تجعل (الأحكام المتعينة متضمنة أو مفترضة مسبقاً في الأحكام العامة مما يعني أن الأحكام العامة متضمنة أو مفترضة مسبقاً في الأحكام المتعينة)[2].

فالمنطق إذن (بصورة ونشاط الفكر الحقيقي)[3] أي بما هو موجود في العقل بالفعل يجعل المعرفة المفهومية في صورها الخالصة أي في صورها الفلسفية واقعية النزعة.

الكلام السابق عن المنطق يجعلنا مقبلين على موقف كروتشة من كل من الفلسفة والتاريخ ذلك وفقا للقضية الحقيقية الكلية الجزئية فإذا كانت الفلسفة التي ينطوي تحتها المنطق هي الإدراك العيني والحقيقي لأنها تحوي إدراكها للحقيقة، وإذا كان التاريخ هو الحقيقة لأنه يعرض لنا الفكر في حقيقته المتمثلة

---

1 Angelo, A.D. The Philosophy of Croce, p. 34.

2 Jacobitti, E.E. Revolutionary Humanism and historicism in modern Italy, p. 145.

3 Croce, B. Aesthetic, p. 45.

بالماضي والحاضر والمستقبل بوصفها حاضراً سرمدياً وأنه يختص بالواقعة الفردية أو الجزئية فأنه عندئذ يكون الطرف الأول - أي الجزئي - من القضية الموحدة التي تبغي محمولاً يمثل الكلي الذي هو فلسفة، ومن هنا صاغ كروتشة موقفه المتمثل بالتوحيد بين كل من التاريخ والفلسفة، فالفلسفة عنده جزء لا يتجزأ من التفكير التاريخي نفسه (ذلك أن القضية الجزئية في التاريخ ليست قضية منطقية إلا أنها تحمل في معناها كعنصر من عناصرها التفكير الفلسفي)[1]. فمهمة الفلسفة إذن تكون في تضمين المفاهيم المجردة التي توجد في صورة محمولات للقضايا المنطقية التي تصدق على أحداث التاريخ، فالحقيقة عندئذ تدخل في نطاق التاريخ وبالتالي تكون كل أنواع المعارف تاريخية ولما كانت الفلسفة هي الجزء المتمم للقضية الموحدة مع التاريخ فأنها عندئذ تشارك في إدراك الحقيقة الواقعة، فحقيقة العالم الواقعي إذن هي المفاهيم العامة التي تصدق على الأحداث الجزئية من حيث أن الجزئي هو صورة مجسدة للمفهوم الكلي.

وقد جعل كروتشة الفكر المنطقي والتاريخ تجاوز للفكر الحدسي بإنشائه الصورة في مرحلة الإدراك، ما جعل الإدراك يمثل (المركب القبلي الذي يتكون من موضوع ومحمول الذي يكون موضوعه ما وقع فعلاً أي التاريخ ومحموله ما هو كلي أي الفلسفة، فهذه الرابطة التركيبية بين التاريخ والفلسفة التي يكوّنها الحكم الإدراكي هي التي تضمن للفلسفة والتاريخ الوجود)[2].

فالفلسفة عندئذ ليست إلا تفكيراً تاريخياً مهمتها إنتاج المفاهيم التي بواسطتها يستطيع الإنسان أن يفهم الواقع، وعلى هذا ففلسفة المستقبل هي أذن فلسفة تاريخية لأنها فلسفة للفكر الذي هو الواقع العياني، وقد اخذ كروتشة بنظر الاعتبار نسبية الحقيقة لكن على استحياء بقوله أن الحقيقة لا يمكن أن تكون صائبة صواباً مطلقاً لأنه لابد من الخطأ والذي اعتبره -أي الخطأ- الطرف الآخر للحقيقة الذي يمثل الطرف السلبي، وقد أضاف إلى هذا الخطأ

1 كولنجود، ر. ج، فكرة التاريخ، ص 345.
2 كروتشة، بندتو، - المجمل ص 87.

الإيجابـــي الخطأ الإرادي الذي ينتج عن (سوء استعمالنا للملكات الفكرية إذ ننحرف بها نحو العمل لا النظر)[1]، وهو الطريق الـــذي ينقلنـــا إلى النشـــاط العملي،

النشاط العملي: بعد أن تعرفنا على وظيفة النشاط النظري المتمثلـــة بالمعرفـــة نتعرف الآن على وظيفة النشاط العملي المتمثلة بالإرادة والفعل التي تعتمـــد على النشاط الأول من حيث أننا نستطيع أن نعرف دون إرادة أو فعل، وإننا لا نستطيع أن نريد أو نفعل دون أن نعرف أولاً، فالنشـــاط الأول أذن هـــو الذي يؤسس النشاط الثاني.

والإرادة التي يجعلها كروتشة أساس النشاط العملي هي ليســت كـــالإرادة المستخدمة في بعض النظريات الفلسفية كاستخدامها أساس للوجود والأشياء كما عند شوبنهور أو في وضعها خارج الروح أو في موضع يرادف الروح بل أن الإرادة هي (نشاط الروح الذي يختلف عن التأمل النظري المجرد للأشـــياء وأنها ليست نتاج المعرفة بل نتاج الأفعال Actions)[2]. وهنـــا نلمـــح بعـــدا ماركسيا في التعويل على أهمية نتاج الأفعال وبالمقابل نلمح مكابرة كروتشية تستند الى مفردات مثالية كالروح والحدس.

يقول كروتشة اننا لا نستطيع أن نريد بدون أن نمتلك الحـــدوس التاريخيـــة للأشياء وبدون أن نمتلك العلاقات التي تنيرنا في معرفة طبيعة هـــذه الأشـــياء ومن ثم بدون امتلاكنا معرفة العالم الذي يحيط بنا. فالرجل العملـــي عنـــدما يريد أن يعمل يبدأ من الحدوس والمفاهيم التي هي واضحة أمامه تماماً، وبذلك يكون بعيداً عن التأمل البحت لأنه يندفع بإرادته.

وكما سبق وأن قسم كروتشة النشاط النظري إلى: الفن والمنطق، فأنه قســـم النشاط العملي قيد البحث إلى: الاقتصاد والأخلاق.

3. الاقتصاد: يماثل الاقتصاد علم الجمال من حيث تعلقه بالجزئي فهـــو يحقـــق رغبات جزئية خاصة بالإنسان الفرد كونه يضمر رغبة يعتبرها (مشـــروعة في المحافظة على الذات إلى جانب الآخرين).

---

1 كروتشة، بندتو مقدمة المجمل ص 11.

2 Croce, B. Aesthetic, p. 47.

ومن اجل صياغة موقفه من علم الاقتصاد بدأ كروتشة أولا بتوضيح مراحل تطور هذا العلم الذي ضمنه في بحثين هما (العلمان الدنيويان علم الجمال وعلم الاقتصاد) المنضويان في كتابه (فلسفتي).

من خلال بحثه لمس كروتشة غياب علم الاقتصاد في العصور الوسطى لأن ما هو مدركا عمليا في هذه الفترة كان الأخلاق فقط الأمر الذي جعل جميع الحلول العملية معها تتخذ طابعا أخلاقيا لكن ملامح علم الاقتصاد بدأت تلوح مع عصر النهضة عازيا ذلك إلى بروز نظرية الدولة والسياسة التي تلاها علم الاقتصاد، العلم الذي اتخذ بدوره مراحل ليتشكل بصورة نهائية فهو قد صاغ قوانينه ومبادئه خلال القرن الثامن عشر لكن من دون أن يحقق إدراكاً ذاتياً فلسفياً بشكل كلي، ولكن نقول أنها مرحلة ميزت القانون عن الأخلاق حيث بدأ الاهتمام بالعواطف البشرية ودراستها مع المشاكل التي تسببها، ومع العصور الحديثة يكون قد تحدد هدف علم الاقتصاد إلى جانب علم الجمال في إعطاء مبرر نظري للحواس بعدما كانت شيئاً مرفوضاً في العصور الوسطى، وبما إن جوهر نظرية كروتشة هو الروح فانه قد أكد على أن هذا المبرر النظري لا يتحقق (دون إعطائها-أي الحواس- بُعداً روحياً في ذات الوقت)[1] وقد اعتقد كروتشة انه بهذا القول يكون قد حل التناقض بين الحواس والروح، فالحواس بعدما كانت شيئا مضادا للروح أصبحت الآن داخل عالم الروح وتحولت إلى نوع من الروحانية بل إلى حياة روحية كاملة الأمر الذي يشير إلى أن الاقتصاد الناضج والمتكامل أي الذي حقق وجودا مستقلا له قوانينه ونظرياته قد أصبح الشكل العملي والفاعل للروح.

وتوضيح هذا يكون من خلال التوفيق بين مهمة الاقتصاد في بناء الكلي (القوانين والنظريات) وبين واجبه تجاه الجزئي (الأفراد) فكروتشة قد لمح التناقض وأشار إلى إن علم الاقتصاد يضع القوانين والنظريات للضرورة لكنه مثل الفن يختص بما هو جزئي لأن كل فرد يكون كما في العبارة الهرقليطية القائلة (أنك لا تنزل النهر مرتين) العبارة التي تعني جدة حياة الفرد باستمرار كونها متغيرة ومختلفة في كل لحظة من لحظات حياته في رغباته

1 Croce, B. My Philosophy, p. 144.

وأفعاله التفسير الذي يجعل عمل الاقتصاد لا يختص بالسلع المجردة بل بما هو واقعي أي هذا الخبز أو هذا الحليب وفرداً معيناً يستهلكها عن طريق استخراج الأنواع أو المفاهيم التصنيفية والقوانين التجريبية من فروقات غاية الأفعال الفردية المختلفة هذه ليبني بها سلسلة كاملة، أي أنه يحصل من هذه الفروقات على مفاهيم الخبز واستهلاك الخبز وجرعات متتالية من الخبز... الخ، ورغم إن هذا يضع علم الاقتصاد ضمن العلوم التجريبية الوصفية، لكن كروتشة ينفي أن يضفي عليه الصفة الوصفية لان ما يقدمه من طروحات هي ليست أوصافاً بل نظريات تتخذ طابعاً رياضياً ليست الرياضيات والحساب والجبر بل الرياضيات التطبيقية، التي بها يعني القدرة على استخدام المفاهيم المأخوذة من عالم الواقع ذات الصفة ملموسة مقارنة بالصفة الشكلية للأرقام لذلك فأن (علم الاقتصاد هو لا شيء سوى تطبيق الرياضيات على مفهوم الفعل أو الإرادة، ومع ذلك فهو لا يدرس طبيعة الإرادة أو الفعل بل يطبق الحساب على أفعال بشرية معينة من أجل الحصول على نظرة سريعة للأشكال الناتجة والنتائج)[1]، ومن هنا جعل كروتشة مفاهيم علم الاقتصاد مجرد حشو وتحديدات تعسفية فقوانينها تأخذ شكل الضرورة فقط عندما تطرح هذه المفاهيم التعسفية لكن هذا لا يعني أن هذه ليست لها فائدة بل كما تفيدنا النظريات الهندسية في البناء والقياس فأن للمخططات الاقتصادية فائدة لا تقل عن ذلك إذ لولاها لما كان بالإمكان إيجاد طريقنا في الواقع التجريبي ولكنا سنعاني ما عاناه الناس في الماضي من استخدام الاقتصاد كعبث ولعلنا نلحظ هذا أيضاً في وقتنا الحاضر إذ أحياناً ما يستخدم الاقتصاد كعبث (يقصد النظام الماركسي) لأن المصالح الماكرة المستفيدة من جهل الناس تتمكن من كسب قبول الإجراءات التدميرية بحجة الضرورة العامة مغلفة بذلك مقترحاتها لتظهر وكأنها نافعة، وبذلك فقد انتقد كروتشة المادية التاريخية التي أرادت أن (تجعل من الإنسان الاقتصادي كل شيء في وجودنا البشري وكأن لا قيمة للفكر والدين والشعر والأخلاق وما إلى ذلك من

1 Croce, B. The Philosophy of economy and the science of economics (P.P.H), p. 664.

أنشطة روحية تعدو دائرة النشاط الاقتصادي الصرف)[1]، فبنظره إن النظرية الماركسية قد جعلت من الاقتصاد فقط كعملية للاقتتال بين طبقات عليا وطبقات دنيا، وعمليات صراع ومنافسة فهي إذن ليست النظرية الصحيحة.
وقد نسى كروتشة انه قد اقتطع من الاقتصاد الماركسي أهميته في تطور المجتمعات وأولوية الإنسان ومعالجة مشكلاته الحياتية ونسى بان ماركس هو أول من أشار إلى مدى أهمية التعمق في دراسة اقتصاد الطبقات كونه يجعلنا أمام تشخيص مشاكلها وتحديد حلولها والدليل على هذا أن كروتشة لم يستطع أن يتنازل عن تلك المقولة (الاقتصاد) ولكن نكاية بماركس لم يجعلها المقولة الأساسية وتأييدا لمثالية هيجل جعل الفن الذي هو الحدس لحظة نشؤ المجتمعات الحقيقية.
عموما ان النظرية الاقتصادية الصحيحة بنظر كروتشة هي تلك التي تمثل القيم الإنسانية وتمثل التعاون بين الطبقات العليا والدنيا وتقوم على أساس النية الحسنة وهذه النظرة المثالية سمحت للاقتصاد من أن يكون مناسبا ولحظات فلسفة كروتشة الأخرى أي الفن والمنطق والأخلاق لاسيما وان هدفه قد ارتكز منذ البدء بإخضاع (المادة لقيم الحياة الروحية وجعل المنفعة في خدمة الجمال)[2]، فالمنفعة التي هي الشكل الثالث من أشكال نشاط الروح قد أدخلتنا إلى عالم عملي يهتم بالجزئي ولكن ولطبيعة نظرية كروتشة التي لا تكتفي بالجزئي بدت المنفعة (الاقتصاد) كلحظة أو خطوة أولية بحاجة إلى لحظة كلية لإكمال الجانب العملي وتجسدت اللحظة الكلية هذه بالنشاط الرابع (الأخلاق) فلما كان الحدس في النشاط النظري هو مادة التصور فأن المنفعة في الجانب العملي هي مادة الأخلاق مشروطة بخصائص نظام النظرية التي طرحها كروتشة والتي أهمها أن يعتمد الخير على المنفعة من دون أن تعتمد المنفعة على الخير فمن الممكن تحقيق غاية اقتصادية دون إدراك غاية أخلاقية لكن لا يمكن تحقيق غاية أخلاقية دون أن تتضمن غاية اقتصادية في داخلها..

1 إبراهيم، زكريا، دراسات في الفلسفة المعاصرة ص 142.
2 توماس، هنري، أعلام الفلسفة ص 346.

الفرد إذن وهو بصدد بحثه عن منفعته الشخصية أي الفردية يكون في مجـال الاقتصاد، لكن لما كان ما يستوجبه النظام الكروتشي هو اكتمـال الـدائرة الروحية فانه قد أشار إلى أهمية إن يكون هذا الفـرد محمـولاً (بطبيعـة إلى الخروج عن نطاق الفردية والوصول إلى المنفعة الكلية أو منفعة المنافع)[1] وهو الذي يجعلنا أمام اللحظة الرابعة المتمثلة بالأخلاق والتي معها تغلق الدائرة.

4. الأخلاق: تعد الأخلاق بالمحافظة على وحدة الروح من التفكك وعلى خلقية جميع الأعمال الذي اكسبها طابع الكلية.

فالأخلاق عند كروتشة لا تتمثل بطاعة أوامر الكنيسة أو كبح إرادة الحيـاة كما عند شوبنهور ولا تمثل تعزيز الحياة بمفردها لأن الحياة تتعزز بجميع صور الروح من جمال وحقيقة ومنفعة تطبيقية، فالأخلاق ببساطة هي (الصراع ضد الشر فلو لم يكن هناك شر لما كان هناك سبب لوجود أحدهما. فالشر هو ما يهدد بصورة مستمرة وحدة الحياة وحريتها الروحية والخير هـو الاسـتعادة المستمرة والحماية المستمرة لتلك الوحدة ومعها تلك الحرية)[2]، فالصراع بين الخير والشر هو الحياة نفسها والحياة تظهر تمييزاً في أشكالها دائماً وتوحيداً في دائرة تلك الأشكال، وأن كل شكل له صفته الخاصة وفرديتـه ولـه دافـع ضروري لعملياته مما يحمله على الاستمرار نحو الكلية (دافعاً نفسه إلى أمـام عندما يكون لزاماً عليه أن ينسحب بعد أداء وظيفتـه)[3]، وهـذا الانـدفاع سيدمر وحدة الروح لو لم تكن هناك منافسة بين الأشكال الأخـرى الـتي تفرض نوعاً من التوقف بمعنى أن الحكم الأخلاقي هو الذي (يقرر أن امراً ما هو واجب لأنه ينطوي على قيمة عقلية كلية تنتسب أما إلى الجمـال أو إلى الحق أو إلى المنفعة الاجتماعية)[4]، فالفعل الأخلاقي هو الفعل الـذي يحـافظ على النشاطات الفردية داخل حدودها، ويحفزها على أداء وظيفتها ويعيـق تحول الروح وتفكك وحدها ويضمن الحرية ويواجه الشر بكـل أشـكاله ودرجاته، فالنشاط الأخلاقي إذن لا يؤدي مهمة خاصة بنفسه بـل يهـتم

---

1 كروتشة، بندتو، المجمل ص 14.

2 Croce, B. History as the story of liberty, p. 56.

3 Croce, B. The Moral Activity, P.P.H, p. 583.

4 بدوي، عبد الرحمن موسوعة الفلسفة ص 259.

بالجميع أي بجميع الأعمال ويعزز استقلالها برضع كل عمل داخل حـــدوده الخاصة، ولما تكون هذه الأعمال أخلاقية عندها يعطي كل واحد منها مدى حراً للكشف عن طبيعته.

ولما جعل كروتشة الذهن مطابقاً للواقع (فليس في العالم شيء لا يمكننـــا أن نكشفه من حيث المبدأ، وأي شيء يستحيل تصـــوره لا يمكـــن أن يكـــون موجوداً ومن ثم فأن ما هو موجود هو.. قابل لأن يتصور)[1] بمعنى انه لا يمكن تصور الشر والخطأ والقُبح فهم ليسوا من أشكال الروح ما يعني أنهـــم غـــير موجودين*، فغير الوجود يعلن عن طبيعة سلبية التي هي طبيعة الشر والخطـــأ السلبيان إلى ابعد الحدود والتي لا تتناسب وأشكال الـــروح الايجابيـــة ذات الوجود المحقق، ولكن من جهة اخرى فأن الكلام السابق لا يؤهلنا لان نعلن أنهما مجرد وهم لأنهما لو كانا كذلك فأن الصراع ضدهما سيكون خالياً مـــن الجدية بل ومجرد تظاهر بالصراع، وهو تصريح من كروتشة يحملنـــا علـــى تصور أهمية الصراع ضد الشر والخطأ فهو (صراع شـــديد وحقيقـــي... - ويقدم كروتشة واصفا الشر في روحه الموحدة الخيرة انه - لا بد أن يكون - الشر - إيجابياً يتخذ شبه السالب في ضغط مـــروره مـــن ذلـــك الشـــكل الإيجابـــي الأول إلى شكل إيجابـــي أعلى وهي عملية يكـــون فيهـــا الشـــر والصراع جادين فعلاً، فالشر هو عذاب العودة إلى وراء، من الأخلاقيـــة إلى مجرد منفعة طبيعية التي رغم ذلك تؤخذ في حد ذاتها خيراً وليس شراً، إيجابـــاً وليس سلباً)[2].

وربما قد أحسن كروتشة عندما مهد للأخلاق من المنفعة كونه يكـــون قـــد وعى الأبعاد الإنسانية الضعيفة والسيئة والمقيتة للمنافسة وهنا تحسب له جدية وواقعية الحياة الأخلاقية التي لم تكن متسامية كما في بعض الأخلاقيات الـــتي تنصرف عن الواقع تصوفا وزهدا لأن ولادة الإنسان الأخلاقي من الإنســـان النفعي يعني مرور أفعال المنفعة إلى أفعال الواجب والذي يعني بدوره ظهـــور

---

1 رسل، برتراند، حكمة الغرب ص 273.

* نلمح هنا بعدا هيجليا في عد الشر لا وجود.

2 Croce, B. Spirit and nature, P.H.H, p. 761.

أحوال مختلفة للشر كالتذمر من خطأ صغير، والأسى من خطيئة عظيمة أو الوقوع في كارثة ثم الشفاء من ذلك والعودة مرة أخرى والتجدد والتحرر وهي صورة تنم عن مثالية مفرطة قد شوهت ما أحسن به كروتشة ابتداءا.

النتيجة انه إذا كان الاقتصاد يجعلنا نحقق ما هو نافع لنا كأفراد؛ فأن هدف الأخلاق هو تحقيق الغايات الكلية فهي تحقق المنفعة الفردية في منفعة الآخرين.

ومع إيجاد الكلي في الأخلاق الذي تناغم مع الجزئي في الاقتصاد صائغا الحياة العملية تنتهي دائرية نشاط الروح.

ووصفا لهذه الدائرة الروحية نجدها متضمنة لأشكالا متساوية بالقيمة والضرورة بالنسبة إلى الروح ما أضفى عليها صفة ذات طبيعة منطقية جعلت الأشكال فيها تتتابع ليس على أساس ما هو أعلى أو أدنى فليس فيها شكل يتخطى آخر وصولا إلى ما هو أعلى كما عند هيجل.

فصورة هذه الدائرة الروحية تظهر أنشطتها (أشكالها) متضمن احدها الآخر ومعتمد كل منها على ما سبقه عدا الشكل الأول (الفن)، فهو الشكل الوحيد المستقل عن ما عداه فهو لا يعتمد على غيره من الأشكال بل أن الأخيرة تعتمد عليه وبرغم هذا فانه - أي الفن - ينتشر في هذه الأشكال من دون أن يشوه استقلاله لأن ما يحويه من أخلاق أو منفعة أو غيرها لا يمس العمق منه بل أنه سرعان ما يذوب فيه دون أن يترك أي أثر له ولن يبقى سوى العمل الفني كموضوع لحالة وجدانية معينة وهو هدف كروتشة الذي جهد نفسه للوصول اليه.

مفاهيم اساسية في شبكة الفلسفة الكروتشيه

مفاهيم عديدة لم يفت كروتشه من التركيز عليها وهو سائر نحو مخطط شبكة مفاهيمه الفلسفية، لاسيما وانه فيلسوف متنوع فهو لم ينسى من اجل اكمال مذهبه الفلسفي من ان يذهب نحو العمق في مفهوم النقد والشعر واللغة هذا فضلا عن مفهومين اشبعهما درسا وهما الفن والتاريخ، وما دمنا نخوض في عالم كروتشه الفلسفي سيتوجب علينا الاطلاع ولو بشكل مختصر على هذه المفاهيم:

فالتاريخ هو من المفاهيم التي دخلت في نسيج فلسفته لدرجة اصبح يشكل معها وحدة واحدة لايمكن قيام احدهما دون الاخر.. وهذا لاسباب عدة منها*:

أولاً: لما كان الروح هو الحقيقة الوحيدة الموجودة في العالم، فأن التاريخ عندئذ يمثل تاريخ (تطورات الروح الأزلية) أو حقيقة تطورات الروح، أي أن التاريخ يسجل الأحداث التي يتصورها الروح ويدركها، بعكس (المفاهيم الدينية)، التي ترفض كل تطور لأنها ترفض الحياة ذاتها[1].

ثانياً: أن التاريخ يمثل الحقيقة كاملة لأن الروح بدوره حقيقة أي أنه يحوي العالم الذي يمثل الحياة والواقع والتي تكون بالتالي تاريخاً، وهذه الحقيقة ليست ساكنة بل متغيرة ومتحركة ولا تنتهي دائماً بسبب عدم وجودها بالكامل في حقيقة جزئية معينة، فتنطلق بذلك بتجسيد ذاتها عن طريق الحركة الدائرية المستمرة والمتجددة، ولهذا تمثل الحقيقة التاريخ الدائم التجدد، فالتاريخ كما قال فيكو هو تكرار للدورات أكثر مما هو تقدم إلى ما لا نهاية، أما التقدم فيحدث عن طريق الصراع بين ما هو شر وما هو خير وعن طريق التشكك بالشيء الذي نحصل عليه أو عن طريق إثارة مشاكل جديدة تبغي حلاً جديداً.

ثالثاً: أن التاريخ كله هو تاريخ معاصر، لأن الروح الذي تندرج تحته الوقائع كافة يمثل عملية تطورية مستمرة وذلك بتمثلها الماضي حاضراً حتى وأن كانت الأحداث هي أحداث ماضٍ سحيق لأن المؤرخ سوف يجعلها تحيا في عقله طالما كان التاريخ هو ليس التاريخ الذي يدون في الكتب أو الوثائق بل هي مهمة ودراسة ينصرف إليها المؤرخ عندما يريد تفسرا ونقدا للوثائق التاريخية مهمة تجعل الأحداث حاضرة بتمثلها في عقلية المؤرخ وهذا ما وجدناه مسبقاً عند هيجل الذي قال عنه هونجسوالد (تعلمنا الهيجلية أن التاريخ هو الحاضر الأزلي وتتصور أنها تشمل على هذا الحاضر وثمة قيمة أعلى هي الإسهام في هذا الحاضر طبقاً لمقاييس نقدية)[2]، وبإمكاننا أن نجد هذا لاحقاً وبصورة أوضح عند كولنجوود عندما جعل

---

* راجع افراح لطفي ص 42 وما بعدها

1 Croce, B. History as the story of liberty, p. 52.

2 هونجسوالد، رتشارد، فلسفة هيجلية في فلسفة القرن العشرين ص 71.

المعرفة التاريخية هي (استمرار لأحداث الماضي في نسيج الحياة الحاضرة)[1]، إذن عندما تكون الأحداث الماضية نافذة في عقلية المؤرخ عن طريق بث الروح فيها لا حيائها يكون التاريخ كله (تاريخاً معاصراً).

رابعاً: التماثل التام بين الفلسفة والتاريخ، فلما عرف كروتشة الفلسفة بأنها منهجية كتابة التاريخ يعني بأنها (ترادف الفكر المشخص)[2]، وهذا ما أخذه منه الفيلسوف الايطالي انطونيو غرامشي (1891-1937) أي أن المفاهيم الكلية لا أهمية لها إلا من خلال ارتباطها بالوقائع الجزئية لأن الفلسفة التي هي فلسفة الروح تتطابق مع الواقع لإنتاجها المفاهيم التي من خلال هذه الأخيرة يحكم الإنسان بتفكيره الكلي على الحياة، فالمفاهيم الفلسفية هي مفاهيم عيانية لأن الحياة العيانية للفكر هي موضوع الفلسفة، فليست مهمة الفلسفة عندئذ في (إدراك لحياة الفكر وهنا لا يكون ثمة فرق بين الفلسفة والتاريخ لأن التاريخ يسجل تكشف الفكر في ذاته)[3]، لأن الفردي (أي التاريخ) الذي هو من الواقع لا يمكن أن يكون موجوداً بمعزل عن الكلي (أي الفلسفة) الذي هو من العقل وذلك لأن إدراك الكيان الفردي بدون العقل باطل وإدراك الكلي بمعزل عن الحقائق الجزئية باطل أيضاً لعدم استناده إلى الواقع الملموس، وعلى هذا تكون القضية الحقيقية الكلية التي تصدق على الحقائق الجزئية التي تنطبق عليها، فمفهوم القضية الكلية يجب أن يجد تجسيده في الحقيقة الفردية التي هي عنصر من العناصر المكونة للتاريخ.

وبهذا الشكل لن تكون الفلسفة إلا تفكيراً تاريخياً طالما كانت تسهم مع التاريخ كمحمول لإثبات الصدق (القضية الجزئية الكلية)، فبينما التاريخ يهتم بما هو جزئي، فأن الفلسفة تهتم بصياغة المفاهيم التي تفيد الإنسانية، وبذلك يكون الحكم التاريخي ما هو إلا الوحدة بين الجزئي والكلي بين الإدراك الحسي والتصور، وبهذا يتطابق التاريخ مع الفلسفة ومن ثم تطابقهما مع الحقيقة لأن ما موجود هو تاريخ بداخله فلسفة وفلسفة بداخلها تاريخ وكلاهما يمثلان معرفة بالحاضر الذي هو العيني الوحيد، لأن الماضي بكونه ماضياً هو مجرد وليس عينياً وانه يفرض

1 كولنجود، ر. ج، فكرة التاريخ ص 381.
2 تكسية، جاك، غرامشي ص 20.
3 كروتشة، بندتو، المجمل ص 7.

حضوره على عقلية المؤرخ حين بحثه. يرى كروتشة إذن أنه لا يمكننا التفلسف من دون الرجوع إلى الوقائع أي إلى التاريخ.

الكلام السابق يمهد لتبني كروتشة موقفا ضد كل فلسفات التاريخ فهو يرفض وجود هكذا فلسفات كونها تنطوي بنظره على تكرار ومن ثم فان التفكير في التاريخ هو تفلسف ومن ثم لا يمكن التفلسف بدون الرجوع إلى التاريخ، من هنا لا معنى لوجود فلسفة تاريخ لما تحويه من خلط في صيغها الجوفاء بنظره غير المقرونة بالوقائع حيث نجد مثلا خاصية الشرق تختلف من كتاب لآخر من كتب فلسفة التاريخ، فالبعض يعتبره متناهياً وغيرهم يعتبره غير متناه، وهكذا بالنسبة للحضارة اليونانية والمسيحية، وهناك من يقسم التاريخ إلى قديم قائم على فكرة المصير وعصر مسيحي قائم على فكرة الطبيعة بل وهناك تقسيمات تقوم على أسس اقتصادية (أو ماركسية)، فالعنصر القديم مثلاً يقوم على فكرة الاقتصاد القائم على الرق والعصر الحديث قائم على الاقتصاد الرأسمالي والعصر المقبل سيقوم على اشتراكية* وسائل الإنتاج وبالإضافة إلى هذه التقسيمات يقول كروتشة إننا نلمح الصفة الأسطورية سائدة في كتب فلسفة التاريخ هذه بابتغائها اكتشاف (مخطط العالم منذ ولادته إلى موته أو منذ دخوله الزمن إلى دخوله الأبدية)[1].

وللتاريخ لوناً من ألوان الفن في دراسته الحقائق الفردية بصورها المادية إلا أن للفن القدرة على تصوير ما يمكن تصويره أو رؤيته بينما التاريخ يروي ما يحدث في الواقع فعلاً وأن للتاريخ القدرة على التفرقة بين الحقيقة المادية والخيال، لكن الفن لا يمتلك هذه القدرة، وبرغم هذا الاختلاف بين الفن والتاريخ فأننا نجد التاريخ قريباً إلى الفن في بحثه عن ما هو فردي ولكن من جهة أخرى فأن التاريخ يحمل معنى الكلي لأنه لو اختص بالفردي فقط لكان فناً بمعنى الكلمة لكنه اختص بما هو جزئي وما هو كلي معاً، وبهذا المعنى حمل التاريخ إضافة إلى صفة الجزئية، حمل صفة الكلية التي جعلته يماثل الفلسفة، لأن الجزئي ما هو إلا صورة مجسدة للكلي والكليات ما هي إلا مفاهيم تصدق على الجزئيات. وبهذا المعنى فهو – أي كروتشة – قد أبعد التاريخ عن العلوم المتمثلة بالقوانين العامة والمفاهيم المجردة، لأن التاريخ لا يبحث هذه الأخيرة بل يقص علينا الأحداث فقط، الأحداث

---

1 Ibid, p. 142.

الفردية، بينما العلوم المجردة والطبيعية التي نسبها كروتشة إلى الجانب العملي ربما تكون جزءاً من التاريخ أو الحقيقة إذا ما قصد بها الأحداث الفردية على نحو ما تقع، ولكنها تكون بعيدة جداً عن التاريخ إذا ما قصد بها القوانين العامة المجردة التي هي مفاهيم مزيفة لأنه حينها سوف لا يكون التاريخ معرفة بظروف الشيء المراد بحثه بل ستتحول إلى تحليل هذه الشيء وتصنيفه مما يجعله موضوعاً يدرسه العلم. فالتاريخ الذي يمثل المعرفة بالحقائق الفردية سواء في الحاضر أو في الماضي عن طريق تمثلها في عقلية المؤرخ، وذلك بأن يعيش ظروف الواقعة التاريخية جميعاً هذا التاريخ هو التاريخ الحقيقي الذي يختلف عن العلم الذي يحلل الواقعة الفردية ويصنفها ولا يستطيع رؤية الواقعة الماضية حاضرة لعدم انسجامه معها. فالتاريخ مستقل عن العالم كاستقلاله عن الفلسفة عندما توحد معها. بمعنى أنه مستقل عن ما هو تجريبي، ويتفق كولنجوود مع كروتشة في (عدم صلاحية المنهج التجريبي لعلم التاريخ لأن الواقعة التاريخية ليست معطاة كما هو الحال في العلم الطبيعي)[1].

والمفهوم الاخر الذي حظي باهتمام كروتشة هو **النقد** والنقد الحقيقي بنظر كروتشه هو الذي لا ينسى الفلسفة كما يفعل النقد الفني الزائف بل يجب أن يعمل على أنه فلسفة وفهم للفن. وكذلك النقد التاريخي الصحيح، فهو لا يقتصر على ظواهر الفن كما يفعل النقد التاريخي الزائف بل يستخدم المسلمات التاريخية في سبيل إعادة تكوينها بالخيال بواسطة المفهوم، ولتجاوز هذين النقدين لما هو زائف والإبقاء على ما هو حقيقي كان بالإمكان مزجهما في وحدة معبرة عن النقد الحقيقي أطلق عليها كروتشة بـ (النقد التاريخي للفن والنقد الفني)، من هنا أصبح ممكنا لنقد الفن من أن يكون نقداً للحياة بكل مجالاتها، ويشيد كروتشة بالفيلسوف والناقد الايطالي (فرانسيسكو دي سانكيتس) كمثال لهذا النقد إذ يعتبره لا يقل عمقا من حيث هو ناقد فني عنه من حيث هو ناقد فلسفي، أخلاقي سياسي، فالنقد (الحقيقي المتحقق اذن هو الرواية التاريخية الصافية لما قد حصل، والتاريخ هو النقد الحقيقي الوحيد الذي يمكن أن نجريه بصدد الوقائع الإنسانية التي لا يمكن أن تكون إلا وقائع ما دامت قد وقعت، ولا يمكن أن يسيطر عليها الفكر على نحو

1 صبحي، أحمد، محمود، في فلسفة التاريخ ص 33.

آخر غير فهمنا لها)[1] أي ان النقد هو نقد للحياة وانه حقيقي، فهو حقيقي لأنه لا يحكم ويحدد خصائص الآثار الفنية وحسب بل أنه يحكم في الوقت نفسه على آثار الحياة بكاملها وبهذا يكون النقد نقداً للحياة.

ويبدو أن كروتشة هنا قد انطلق مما انطلق منه فيكو (منشئ الطريقة التاريخية في النقد وأول مطبق لها على الأدب، فهو لا ينظر إلى الشعر إلا من حيث أنه اللغة الأولى للإنسان فهو الديوان الذي يسجل أحداث التاريخ الأول والشاعر على ذلك هو أصدق مؤرخ للعصر، فدراسة شعره هي استنباط لأحوال عصره في هذا الشعر - ولكن عندما - حاول فيكو أن يجعل من النقد علماً صرفاً ذا قوانين عامة شاملة قواعد تفكيرية مجردة)[2] فأنه قد بالغ في عملية النقد التي أبعدته عن الأدب، والذي رفضه كروتشة أيضاً من حيث أن النقد نابع من وجدان الناقد في تمثله لعمل الفنان في أجزاء دون تفرقتها بعضها عن بعض بل أجزاء في علاقة عضـوية لا يمكـن أن يفصلها أو يخضعها لقوانين أو قواعد. وكروتشه هنا قريب الى مفهوم النقد الباطن الذي أشار إليه ستولنتز* وأيده في كتابهِ (النقد الفني) عندما ميزه عن غـيره مـن أنواع النقد الأخرى...

مفاهيم الشعر والنثر واللغة

ينطلق كروتشة في نظريته الشعرية من نقطتين أساسيتين:

الأولى: (أن الشعر هو اللغة الأم لكل الجنس البشري)[3] وهي فكرة كان قـد استوحاها من فيكو الذي جعل الشعر متساوقا مع بداية تاريخ الإنسان ما أهله لأن يكون أول شكل للتاريخ فهو (ميتافيزيقيا الإنسان حينما كان لا يزال يعـيش في علاقة حسية مباشرة مع بيئته قبل أن يتعلم صياغة الكليات والتأمل)[4] أي حينمـا كان يعتمد الخيال لا العقل، وهكذا فأن كروتشة يركز على طبيعة تكوين الإنسان الداخلية كون هذه الطبيعة هي التي تدعونا إلى استنتاج انه لابد أن يكون الإنسان

1 كروتشة، بندتو، المجمل ص 127.

2 أمين، أحمد، النقد الفني ص 271.

* راجعه ستولنتز، جيروم، النقد الفني ص 728.

3 Croce, B. Aesthetic, p. 26.

4 ريد، هربرت، حاضر الفن ص 13.

شاعرا منذ بداية التاريخ، فالإنسان بطبيعته شاعر القول الذي يـــذكرنا بأرســـطو الذي عدَّ الشعر أمراً طبيعياً في الإنسان لان سببيه اللذان هما (المحاكـــاة والـــتعلم)[1] طبيعيان، النتيجة إن المعادلة النهائية تصاغ ما بين اللغة والشـــعر حيـــث يؤكـــد كروتشة إن الإنسان شاعر لأنه يتكلم اللغة التي هي الشعر والشعر بدوره يمثل لغة الإنسان الأول، ومن هذه المعادلة يمكن استنتاج النقطة الأخرى:

الثانية: أن كل الأنواع الأدبية تتصف بصفات شعرية، فالشعر يوجد في كـــل الأعمال الأدبية في الأغنية الشعبية المتواضعة في أشكال البلاغة والنثر والاستعراض التعليمي حتى في الأعمال المرحة حيث أن هذه جميعاً تمتاز بالشاعرية مـــا يجعلـــها تنافس أي شعر مهما كان سامياً.

ومن اجل ان يتحدث كروتشه عن النثر كان عليه اولا أن يميز بـــين الشـــعر والنثر ليس على أساس المنظوم وغير المنظوم فبنظره كل معيار قائم (على تمييـــزات مادية لأصوات منطوقة، وترتيب، وتسلسل الأصـــوات، والإيقاعـــات والأوزان محكوم عليه بالفشل في حالة شكل التعبير الذي ندرسه الآن - أي النثر - وكذلك في الأشكال الأخرى - أي التعبير الشعري والخطابـــي - التي تستدعي دراستها، وجميعنا لو نظرنا إليها من الخارج، تظهر نفس الأصوات ونفس الترتيب والتسلسل المخادع)[2] فمن اجل الوصول لنتيجة إن النثر شعر علينا أن لا نميز بينهما كما ميز أرسطو في كتابه (فن الشعر) بين منظوم وغير منظوم ولا أن نقتـــدي بكـــولردج* الذي لم يجعل الاختلاف بين الشعر والنثر يكمـــن في الـــنظم وحســـب بـــل ان الاختلاف يتضح اكثر عندما ندخل الى صميم (العلاقات التي تنشـــأ بـــين لقطـــة وأخرى في الشعر الرائع - حيث نجدها - تختلف عنها في النثر، فهـــي في الشـــعر علاقات حية نامية وليدة الخيال الثانوي الذي يوحد بين هذه الألفاظ والمعـــاني)[3] هذا الكلام جعل كروتشة يبتعد ليجد فكرا يلهمه بجواب قريب من تفسيراته وهي طروحات وردزورث** الذي رأى أن أكثر أجزاء القصيدة (قيمة وتشويقاً هـــي

1 أرسطو، فن الشعر ص 12.
2 Croce, B. The expression of prose, P.P.H, p. 282.
* صاموئيل تايلور كولردج (1772-1834) شاعر وفيلسوف وناقد انجليزي.
3 بدوي، محمد مصطفى، كولردج ص 97.
** ويليام وردزورث (1770-1850) شاعر انجليزي.

تلك الأجزاء المكتوبة بلغة هي عينها لغة النثر حينما يكون النثر مكتوباً بأسلوب جيد)[1] فبدأ جواب كروتشة يتشكل بعيد عن ما هو متعارف عليه في تمييز ما هو شعر عن ما هو نثر لأن ما أراده كروتشة هو جعل الشعر منثوراً كما في الروايات والدراما، وبنظره قد ينظم النثر كالمنظومات التعليمية والفلسفية، فيبدوان ذات طبيعة واحدة وقيمة فنية واحدة، فكاتب النثر ليس اقل من الشاعر الذي ينشد القصيدة الغنائية بمشاعره الخاصة، فهو يعبر عنها تعبير شاعر وأن كانت عواطفه ناشئة عن البحث عن المفهوم، وعليه فأن صفة الشاعر تطلق على جميع من ألفوا في جميع المجالات من ميتافيزيقيا ولاهوت وسياسة وتاريخ طالما كيف لا وان الشعر هو اللغة الأم لجميع الجنس البشري وان الخيال هو من يعتمد في الفهم عند الإنسان الأول ما يجعل أي شخص في كلامه أنما يعبر عن عواطفه ووجدانه باللغة في صورة حدسية.

فالشعر اذن يعتمد الحدس والنثر يعتمد المفهوم لكن رغم ذلك فأن النثر وبصفته رمزاً أو علامة لا يكون لغة الكلام وحسب بل سيكون الصورة الطبيعية للشعور الذي هو اللغة المتطابقة مع الشعر بمعنى أن كل شخص في أي مجال كان من مجالات المعرفة بمجرد أن يعبر عن شعوره عن طريق اللغة إنما يعبر بطريقة شعرية. من هنا حاول كروتشه محاولة جادة في بحث مفهوم اللغة كونها الوحيدة التي تؤكد بأن الشعر هو اللغة الأم للإنسانية وأن الشعراء جاءوا إلى العالم قبل كتاب النثر إلا أن اللغة قد عانت تفسيرات أخرى حاولت إقحامها في مجالات بعيدة عنها إلى أن جاء فيكو معلنا عن وجود اللغة داخل الشعر*. كنتيجة استطاع كروتشه ان يلم بالمعرفة من كافة جوانبها فكان الاديب والناقد والسياسي والاهم الفيلسوف.

---

1 المصدر نفسه، ص 172.

* راجع افراح لطفي عبد الله ص 65

جورج ادوارد مور

(1958-1873)

جورج ادوارد مور

(1958-1873)

د. احمد عبد خضير

قسم الفلسفة|كلية الاداب|الجامعة المستنصرية

سيرته الذاتية*

ولد جورج ادوارد مور عام (1873) في ضاحية (شري -Surrey) التي تبعد قرابة ثمانية أميال جنوب لندن لأسرة قوامها ثمانية أفراد، وكان والده يعمل طبيباً في الريف الإنجليزي، تلقى مور على والده دروسه الأولى في التعليم، حتى بلغ الثامنة من عمره، فتعلم القراءة والكتابة والمبادئ الأولى للتربية والحساب والجغرافية والتاريخ الإنجليزي، ثم أُرسل بعد ذلك إلى (دلوتش) إذ تلقى قسطاً وافراً من الدراسات الكلاسيكية، وأنفق وقتاً طويلاً في دراسة اللغة اليونانية واللاتينية، ثم تحول بعد ذلك إلى دراسة اللغة الفرنسية والألمانية والرياضيات[1].

وفي هذه الحقبة تأثر مور بالأستاذ رينايل (Renile) رئيس قسم الموسيقى بالمدرسة، كما تأثر بالأستاذ بريان (Bryans) أستاذ الدراسات الكلاسيكية القديمة، والأستاذ أندرن (Inndran) أستاذ النقد في المدرسة، ولقد كانت وجهات النظر للندرم (Lindrim) تشكل حافزاً كبيراً لمور، لأنها مكنته من الفوز بمنحة

* عند رجوعنا إلى المصادر والمراجع (العربية والأجنبية) والتي تتحدث عن سيرة حياة جورج ادوارد مور، وجد إن اغلبها إن لم تكن جميعها تأخذ من كتاب (The Philosophy of G. E. Moore) لمؤلفه ((Schilpp، والبعض الأخر يضيف عليه جزءا من كتاب (Philosophical Papers) الذي يعود إلى الفيلسوف جورج مور وبتقديم من (C. D. Broad)، لذا رجعنا إلى الكتاب الأول غالباً والثاني أحيانا في الحديث عن سيرة حياة مور. ومن الجدير بالذكر إن سيرة مور الذاتية قد كتبها مور بنفسه ونشرها (Schilpp) في كتابه المذكور أنفاً.

1 Schilpp, p. A.: The Philosophy of G. E. Moore, The Library of living, Philosopher North Western, University evaluation, 1942, p. 3.

دراسية في كلية (ترنتي) والحصول على رتبة الشرف الأولى في الدراسات الكلاسيكية، كذلك الحصول على منحة دراسية في كلية (كرافن)، لكن الذي كان له كبير الأثر في حياة مور هو الأستاذ جيلكس (Gilckes) مدير المدرسة، الذي يعدّ القاسم المشترك الأعظم في حياته الفكرية، لما كان يتمتع به من عقلية فلسفية وافق واسع، كما تأثر مور في هذه المرحلة بشقيقه توماس ستورج مور الذي كان شاعراً وناقداً وفناناً يقبل على القراءة بنهم ويضع المشكلات موضع التساؤل بصورة حادة، وقد أثرت مناقشاته مع والده على تشكيل أراء جورج مور[1]. وعندما أتم مور تعليمه الثانوي في سن الثامنة عشر، دخل جامعة كمبردج عام (1892) وأكمل العامين الأولين في الدراسة الكلاسيكية، ثم تحول إلى دراسة العلوم الإنسانية، فنبغ في مادة الأخلاق وكان ترتيبه الأول في الفلسفة[2].

انكب مور في كمبردج على العمل والدراسة في مجال الدراسات القديمة، ثم تحول إلى دراسة الفلسفة وفقاً لنصيحة برتراند رسل (1872–1970)، وكون له عدة صداقات في كمبردج حيث يقول (ومع أنه لم تكن لي صداقات حميمة من النبهاء في دلوتش، إلا أنني ولأول مرة في كمبردج كونت صداقات وثيقة مع عدد من الأذكياء)[3]. وبذلك لم يكن لمور أصدقاء في سنوات دراسته الأولى، ألا إن دائرة معارفه اتسعت عند دخوله إلى كمبردج، حيث اتصل بأصدقاء عدة – لاسيما في أثناء فترة التدريس – ومنهم:

1. برتراند رسل (1872–1970): وقد تأثر كل منهما بالآخر وأثر فيه، فكلاهما ثار على التيار المثالي الهيجلي السائد في كمبردج، وكلاهما يقر بالحس المشترك والعلوم، كما اهتما بما سمياه تحليل ما يقرره الحس المشترك أو العلم[4].
ويعترف رسل بأن مور كان إمامه الرائد في الثورة على الفلسفة المثالية والتحرر من (هيجلية) برادلي وأمثاله من رجال الفكر الإنكليزي – على

1 Schilpp, P.A.: The philosophy of G.E. Moore. Op.Cit. p. 9-10.
2 Moore, G. E.: Philosophical Papers, Produce C.D. Broad, Great Britain, London, 1959, p. 11
3 Schilpp, P, A.: Op.Cit., p. 13.
4 كامل، أحمد فؤاد: جورج مور (دحض المثالية ودفاع عن الإدراك الفطري)، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ص 26.

الرغم من ذلك فإن مور قد تحول إلى دراسة الفلسفة تحت تأثير رسل، كما انه قرأ بعض مؤلفات رسل الأولى في المنطق ونظرية المعرفة[1] - وفي ذلك يقول رسل (مور رفع لواء التمرد، وأنا تبعته، بقصد التحرر، وكان برادلي يذهب إلى أن كل ما يعتقد به الحس المشترك ليس سوى مظهر، فذهبنا نحن - أي مور ورسل- إلى الطرف الأخر وقلنا بأن كل شئ هو حقيقي إذا رآه الحس العام حقيقياً غير متأثر بالفلسفة واللاهوت. وأخذنا، كمن يهرب من سجن، نسمح لأنفسنا بأن نفكر بأن العشب اخضر، وأن الشمس والنجوم يمكن أن توجد ولو لم يعرف بوجودها أحد، وإنه يوجد ايضاً عالم متعدد وأبدى من الأفكار الافلاطونية، العالم، الذي كان رقيقاً ومنطقياً، أصبح فجأةً غنياً ومنوعاً وصلباً. والرياضيات يمكن أن تكون صحيحة حقاً لا مرحلة فقط في الديالكتيك)[2].

كما يعترف رسل في الحقبة المبكرة التي كان متأثراً فيها بمور بأنه يدين له بالأفكار الأخلاقية، إذ سايره في الاعتقاد بأن (الخير) لايمكن تحليله وتعريفه، ولكن يمكن معرفته بالحدس، وإذا كان مور يقارن بين الخيرية واللون الأصفر، فإن رسل هو الآخر يقارن بين الخيرية واللون الأحمر، والحق إن رسل بدأ بحثه الأخلاقي بالتساؤلات نفسها التي بدأ بها مور في كتابه (مبادئ الأخلاق)[3].

ولقد اشترك مور ورسل في تأسيس المدرسة التي ظهرت في كمبردج، والتي اتخذت منها مركزاً لها، وقد أعلن كل من رسل وبرود ولاءهما لمور، فكان الأول أكثر تأثراً بمضمون تعاليمه والثاني أكثر تأثراً بمنهجها[4].

2. لودفيج فتجنشتين (1889- 1951): قد اثر فتجنشتين في مور تأثيراً سلبياً ولم يكن يشعر بتأثيره الايجابي - بحسب قول مور نفسه- ولقد عده مور ماهراً

---

1 إبراهيم، زكريا: دراسات في الفلسفة المعاصرة، ط1، مكتبة مصر، القاهرة، 1965، ص 193.

2 ينظر: رسل، برتراند: فلسفة القرن العشرين، مصدر سابق، ص 24. ويقارن: وايت، مورتون: عصر التحليل، مصدر سابق ص 22-23.

3 مدين، محمد: جورج مور، مصدر سابق، ص 105.

4 متس، رودلف: الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، ج2، ترجمة فؤاد زكريا، ومراجعة زكي نجيب محمود، مؤسسة سجل العرب، 1967، ص 145.

في الفلسفة، وأكثر عمقاً منه[1]، كما إن مور أعجب برسالة فتجنشتين المنطقية الفلسفية - وقد ناقشه مور ورسل في رسالته هذه وكانت لنيل درجة الدكتوراه* - وعد مور منهج فتجنشتين في الفلسفة أرقى من منهجه، ولكنه صرح بأنه لم يفهمه أبداً على نحو كاف بحيث يستعملهُ بنفسه[2].

ومع الأثر والتأثير بينهما واعتراف مور بأثر فتجنشتين عليه، إلا إن الأثر البالغ كان لمور على فتجنشتين وليس العكس، فقد اعترف فتجنشتين المتأخر بأن جذوره العميقة توجد في فلسفة مور[3]، وخير دليل على تأثره بمور، ذلك الأثر الواضح لمور في كتاب فتجنشتين (انطباعات فلسفية)[4].

3. فرانك بلومبتون رامزي*:

كانت لرامزي مكانة خاصة لدى مور، فقد شعر أن رامزي أكثر منه براعةً وطلاوة، وكان مور يحاضر بعصبية في حضور رامزي، خشية أن يجد فيما يقوله سخفاً، وقد تقابلا كثيراً، فعبر مور عن رأيه فيه - أي رامزي - من خلال مقدمة له في كتاب رامزي (The foundation of Mathematics and ether Logical essays) الذي نشره بعد وفاته، كما تحدث عنه في محاضراته عن فتجنشتين، وفي مقالتي (الوصف عند رسل) و(الوقائع والقضايا) وغيرها[5].

---

1 Schilpp, p. A.: Op.Cit. p. 33.

* ينظر:- كامل، احمد: جورج مور، مصدر سابق، 1976، ص 29.

2 Vesey, Godfrey: Impressions of Empiricism, The Macmillan press ltd, 1976, p. 48.

3 Russell and Moore.The analytical Heritage, London, 1971, p. 245. Ayer, A. J.:

4 كامل، احمد فؤاد: جورج مور، مصدر سابق، ص 29- 30.

* فيلسوف ورياضي في جامعة كمبردج (1903-1930)، كان من ألمع وأبرع رجال عصره، له عدة مؤلفات منها كتاب (أسس الرياضيات ومقالات منطقية أخرى) نُشر بعد وفاته في لندن عام (1931)، حررهُ ريتشارد برايثون، وقدم له جورج مور، وبحوث منها (أسس الرياضيات، طبيعة النظرية العلمية، الإحتمال، نظرية المعرفة، ودراستين في الإقتصاد ((كانت من أكبر المساهمات الرائعة في الإقتصاد الرياضي)))، تأثر بكتاب رسل ووايتهد (أصول الرياضيات)، ولكن فتجنشتين كان صاحب التأثير الأعظم عليه.

ينظر: -Edward, Paul: The Encyclopedea of Philosphy, New York, 1967, Vol7, p. 55-66.

5 كامل، احمد فؤاد: مصدر سابق، ص 30.

عكف مور على إعداد رسالة الزمالة، وكان موضوعها عن كانط (1724-1804) إذ ركز على دراسة مفهوم (العقل)، وما كان يعنيه كانط بهذا المفهوم، ولقد وجد مور إن هذا المفهوم كان مضلّلاً لحد بعيد، فحصل على درجة الزمالة سنة (1898) ونشر مادة البحث في مجلة العقل (Mind) تحت عنوان (طبيعة الحكم)[1]. وكانت له أول تجربة في إلقاء المحاضرات في مؤسسة (باسمورد ادوارد) في لندن، إذ طُلِبَ منه إعداد مجموعة محاضرات في الأخلاق الكانطية ومجموعة أخرى في الأخلاق بوجه عام، ولقد اتاحت له هذه المحاضرات أن يضع الخطوط الأولى لكتابه الرئيسي (مبادئ الأخلاق)[2].

وبعد انقضاء فترة الزمالة في عام (1904) سافر إلى (أدنبرة)، حيث كتب فيها عدة بحوث منها (براجماتية وليم جيمس)، ثم انتقل إلى (ريشموند) إذ قضى ثلاث سنوات ونصف، تفرغ فيها مور لفهم كتاب رسل (أصول الرياضيات). كما القى بعض المحاضرات في كلية (مورلي) منها في الميتافيزيقا كما أهتم بتأليف كتاب الأخلاق[3].

ثم أرسلت جامعة كمبردج إلى مور عام (1911) - بعد عودته إلى مدينة كمبردج - تطلب إليه العودة ثانيةً إليها لتدريس العلوم الأخلاقية خلفاً للدكتور كينز فقرر العودة إلى كمبردج، وفي هذا يقول مور (إن فكرة التدريس كانت دائماً جذابة بالنسبة لي، كما وإنني أحب الآن وبعد سنوات سبع قضيتها بعيداً عن كمبردج أن أعود إليها)[4].

وقد قام مور بتدريس الأخلاق والمنطق وعلم النفس وفلسفة الطبيعة منذ تعيينه، وكان يعطي فيها ثلاث محاضرات في الأسبوع وحصل على الدكتوراه عام (1913) وفي العام نفسه إنتُخِبَ زميلاً في الأكاديمية البريطانية، وفي هذه الأثناء أقترح عليه الأستاذ وارد أن يدرس منهج الميتافيزيقا الخاص بفلسفة الطبيعة، وفي عام (1920) طلب ستاوت عند إعتزاله رئاسة تحرير مجلة العقل (Mind) أن يخلفه مور فيها، وقد بدأ فعلاً سنة 1921، واستمر أكثر من عشرين عاماً يسير على

1 Schilpp, p. A.: Op.Cit., p. 20.
2 Schilpp, p. A.: Ibid, p. 20-30.
3 Schilpp, p. A.: Op.Cit, p. 27.
4 Schilpp, p. A.: Ibid, p. 28.

خطى ستاوت. والفارق الملحوظ على المجلة أبان رئاستي التحرير، هو إن مور قد قلل عرض الكتب والتعليق عليها بدرجة كبيرة، ذلك لأنه كان يعتقد إن التعليقات المختصرة عديمة الجدوى، كما إنه كان يخجل من تكليف الآخرين بالقيام بهذه المهمة، لعلمه أن كتابة التعليق تشكل عبئاً كبيراً[1].

وقد نال مور درجة البروفسور سنة (1925)[2]، وأصبح أستاذاً للفلسفة العقلية والمنطق خلفاً للأستاذ وارد، وتخلى عن تدريس علم النفس ليتفرغ لتدريس الميتافيزيقا، التي استمر في تدريسها حتى سن الخامسة والستين، إذ حرص في أثناء هذه السنوات الثمانِ والعشرين على أن يقتفي اثر ماكتجارت[3].

وبالرغم من إن مور قد تقاعد في نهاية سبتمبر عام 1939، إلا إنه ظل زميلاً في ترنتي، واستمر في إلقاء محاضرات في أكسفورد كلما ذهب إليها، وفي عام 1940 تولى مور وظيفة أستاذ زائر في كلية (سميث)، وكذلك في كلية (برنستون) و(ميلر)، حيث إن محاضراته كانت تدور حول الإدراك الحسي، بالرغم من أنه كان يدرس الميتافيزيقا في كمبردج[4].

وبقي مور يمارس نشاطه الفكري أستاذاً وفيلسوفاً وكاتباً ومؤلفاً، حتى توفي في كمبردج في (24 من تشرين الأول عام 1958)، بعد أن ذاع صيته في معظم الأوساط الفلسفية في إنجلترا[5].

مؤلفاته

كان مور قليل الإنتاج[6]، فقد أقتصر تأليفه الكتب على كتابين فقط هما: (مبادئ الأخلاق) و(علم الأخلاق)، أما كتاباته الأخرى فهي على شكل مقالات

1 Schilpp, p. A.: Ibid. p. 27-37. See also Moore, G. E.: Philosophical Papers, Op.Cit. p. 11

2 Moore, G. E.: Ibid, p. 11

3 ينظر: كامل، أحمد فؤاد: جورج مور، مصدر سابق، ص 15-16. ويقارن: إبراهيم، زكريا: دراسات في الفلسفة المعاصرة، مصدر سابق، ص 193-194.

4 Schilpp, p. A.: Op.Cit, p. 38.

5 ينظر: إبراهيم، زكريا: دراسات في الفلسفة المعاصرة، مصدر سابق، ص 194. ويقارن:- كامل، احمد فؤاد: جورج مور، مصدر سابق ص 17.

6 متس، رودلف: المصدر نفسه، ص 139.

منشورة، جمع مور بعضها في ثلاث كتب وظل البعض الآخر على هيئة مقـــالات دون أن تصدر في كتاب[1].

الكتب

أ- مبادىء الأخلاق:

ب- علم الأخلاق

ج- دراسات فلسفية

د- بعض المشكلات الرئيسية في الفلسفة

هـــ- بحوث فلسفية

و- محاضرات فلسفية

البحوث

- دحض المثالية
- ما هي الفلسفة
- دفاع عن الحس المشترك
- المثالية عند كانط
- التجربة والمذهب التجريبـــي
- طبيعة الحكم
- مبادئ المنطق
- الحرية
- الأخلاق عند ماكتجارت
- وقد سجلت مذكرات مور بين عامي 1919-1953 في كتاب (مـــذكرات) الذي نشرها لوي، وهي على تسع مجموعات من الملاحظات كتـــب مـــور عناوين ست منها، وكتب لوي العناوين الثلاثة الأخرى، وهي ملاحظـــات تتصل بالمنطق والميتافيزيقا[2].

---

1 كامل، احمد فؤاد: جورج مور، مصدر سابق، ص 17.

2 كامل، احمد فؤاد: جورج مور، ص 20.

فلسفته

إن بداية فلسفة التحليل المعاصر، كانت على يد جورج مور، عن طريق ظهـــور مقالته الشهيرة (دحض المثالية)، وبهذا بدأت الواقعية الجديدة مناقضةً للمثالية[1].

وكان أساس الواقعية الجديدة معتمد على الحس المشترك، لأن مور قد حاول أن يعرض الأسس والمبادئ التي يمكن أن تقوم عليها فلسفة الحس المشترك في أبحاثه لاسيما في مقالة (دحض المثالية)[2]، وبذلك نجد أن المنهج التحليلي عند مور مرتبط بشكل تام بفلسفته الواقعية المعتمدة على الحس المشترك (لأن التحليل -عند مور- يفترض الأخذ بالفلسفة الواقعية الجديدة، والاعتماد على الحس المشترك كأســـاس لإقامة الواقعية الجديدة)[3].

وعليه نجد أن المقالين (دحض المثالية) و(دفاع عن الحس المشترك) لهما علاقة بالمنهج التحليلي عند مور، وقد ارتئينا استعراض هذين المقالين مدخلاً لمعرفة فلسفة مور التحليلية، إذ أنه طبق المنهج التحليلي في هذين المقالين، وبذلك كان الارتباط وثيقاً بين التحليل والواقعية الجديدة وفلسفة الحس المشترك، لأن التحليل أصـــبح - من قبل مور وممن جاء بعده - منهجاً للفلسفة الواقعية، واقعية الحس المشترك.

أولاً: دحض للمثالية*

بدأ مور مثالياً بتأثير ماكتجارت لاسيما في أثناء حضوره محاضـــرات هـــذا الأخير، ويعترف مور بأثر مكتجارت عليه، ومن خلاله إتصـــل بالتقليـــد المثـــالي بكمبردج وفكر برادلي[4].

---

1 ينظر: Chorlesworth, M. j.: Philosophy and Linguistic Analysis, Op.Cit. p. 12.

ويقارن: بوخنيسكي: تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوربا، نقله إلى العربية محمد عبد الكريم الوافي، مكتبة الفرجاني، طرابلس، ليبيا، 1389هـــ، ص 89. و. متس، رودلف: الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، مصدر سابق، ص 138.

2 كامل، احمد فؤاد: جورج مور، مصدر سابق، ص 149-150.

3 إسلام، عزمي: اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، مصدر سابق، ص 239.

* نشره مور أول مرة في مجلة (Mind) عام 1903، ثم نشره في كتابه (دراسات فلســفية) عام 1922، ثم نُشر في الانترنيت من قبل أندرو تشروكي في 5 أيار 1997.

4 مدين، محمد: جورج مور، مصدر سابق، ص 35-37.

إلا أن مور خرج على هذه المثالية – وتبعه رسل وآخرون مثل الفريد أيونج* في ذلك– في مقالة (دحض المثالية 1903)، لاسيما في المسألة الرئيسة أو المبدأ الرئيس للمذهب المثالي – وهي عبارة بركلي (1685–1753)– (الوجود إدراك)[1]. وبظهور مقال (دحض المثالية)، بدأت فلسفة التحليل المعاصرة كما يقول بعض مؤرخي الفلسفة، وهكذا كان مور الرائد الأول لفلسفة التحليل المعاصرة[2]، ورائد الحركة الواقعية الجديدة[3]. إذ تؤرخ بداية هذه الحركة عادةً بظهور هذا المقال التاريخي[4].

يبدأ مور في مقالته (دحض المثالية)، قائلاً (إن المثالية الحديثة، إذا أرادت أن تقرر أية نتيجة عامة عن الكون فعليها أن تقرر إنه روحاني)[5]. وبذلك يكون الكون، مختلف تماماً عما يبدو عليه، ولديه العديد من الخصائص التي لا يبدو انه يمتلكها[6].

وان الفكرة الأساسية أو المحور الرئيسي الذي يدور حوله المذهب المثالي هو القول بأن (وجود الشيء هو قابليته للإدراك)[7]، أو(الوجود إدراك) على حد تعبير بركلي، ويبدأ البرهان في هذا المقال كما ذكرنا من صيغة بركلي (الوجود إدراك) إذ يقول مور (إن القضية التي لا قيمة لها في حد ذاتها، والتي اقترح مناقشتها هي:

---

* فيلسوف إنكليزي معاصر (1899–1973) واحد الفلاسفة الواقعيين الذين حملوا مع جورج مور وبرتراندرسل لواء الثورة على المثالية وبيان تهافتها. ينظر: أيونج، ألفريد: مقدمة في فلسفة الأخلاق، ترجمة ودراسة محمد مدين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1997، ص 11–12.

1 Kemerling, Carth: G.E. Moore (Analysis of Common Sense), Article from internet, www. Philsophypages. com/hy/6k. Htm, last modified 27 October 2001, p. 1.

2 Chorlesworth, M. J.: Philosophy and Linguistic Analysis, Op.Cit. p. 12.

3 ينظر: متس، رودلف: الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، مصدر سابق، ص 138. ويقارن: بوخينسكي: تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوربا، مصدر سابق، ص 89.

4 متس، رودلف: الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، مصدر سابق، ص 146.

5 Moore, G.E.: The Refutation of Idealism, Philosophical Studies, Kegan Paul Ltd, London, 1960, p. 1.
ويقابل في الترجمة العربية: كامل، احمد فؤاد: جورج مور، مصدر سابق، ص 277.

6 Moore, G.E.: Op.Cit., p. 7. – ويقابل في الترجمة العربية: كامل، احمد فؤاد: مصدر سابق، ص 277.

7 إبراهيم، زكريا: دراسات في الفلسفة المعاصرة، مصدر سابق، ص 199.

الوجود إدراك، إنها قضية غامضة جداً، ولكنها حازت قبولاً واسعاً بمعنى أو بآخر. يجب علي أن أقرر الآن أنها أساسية للمذهب المثالي. إن ما اقترح إظهاره هو إنها كاذبة، أياً كان المعنى الذي نحصل عليه)[1].

ويتساءل مور: ماذا نقصد بهذه القضية (الوجود إدراك) ذات الحدين؟ ثم يجيب هناك ثلاثة معانٍ مختلفة.

المعنى الأول: الذي يمكن أن نقصده من هذه القضية هو إن الحدين مجرد لفظان مترادفان يدلان على شئ واحد.

المعنى الثاني: هو إن هذه القضية تعني أن الإدراك يتضمن، ولو في جزء منه، الوجود.

المعنى الثالث: هو إنه ايضاً الموضوع (س)، فإنك تدرك ايضاً إنه أياً كانت خصائصه، فمن خصائصه أن يدرك.

وينتهي مور إلى إعتبار إن قضية (الوجود إدراك) قضية تركيبية وليست تحليلية كما يعتقد المثاليون[2].

وبإختصار حاول مور في دحضه للمثالية، أن يستخلص عدة حقائق عامة يمكن تمييزها من خلال مقالة (دحض المثالية) وهي[3]:

1. وجود الأشياء المادية مستقل عن تصورها، ولهذا رفض القضية الأساسية في المذهب المثالي (الوجود إدراك).
2. عندما نشعر باللون الأزرق، فالشعور الذي يتوافر لدينا عندئذ يكون مرتبطاً بشئ خارجي.
3. اللون الأزرق موجود بالمعنى نفسه الذي أقول به عن خبرتي الخاصة باللون الأزرق إنها موجودة.
4. للموضوع طبيعة واحدة، سواء أكنا على وعي به أم على غير وعي، أي أن المعرفة لا تؤثر مطلقاً على الشئ المعروف.

---

1 Moore, G. E.: Op.Cit. p. 5. – ويقابل في الترجمة العربية: كامل، احمد فؤاد: جورج مور، مصدر سابق، ص 281.

2 كامل، احمد فؤاد: جورج مور، المصدر نفسه، ص 76-77.

3 كامل، أحمد فؤاد: جورج مور، مصدر سابق، ص 79.

وعلى ذلك نجد أن رفض مبدأ (الوجود إدراك) لا يعني استبعاد المثالية*، وإنما القضاء على أحدى قضاياها الأساسية[1]، وبذلك فإن دحض مور للمثالية، إنما كان تفنيداً للنظرية الذاتية في المعرفة والتي يمثلها بركلي[2].

ومع هذا فقد حاول مور أن يدحض كل القضايا المثالية، إلا أن من الملاحظ على مور أنه لم يخرج كلياً من المثالية، إذ هنالك مؤشرات ودلائل تؤكد على أنه إستبقى في فلسفته عناصر مثالية ليست قليلة، فلقد تطورت نظريته الأنطولوجية في إتساق مع هذه المثالية، ورأيه في مسألة أن الفلاسفة الذين يقولون بأن (الزمن غير حقيقي) إنما يستحقون محاولة الفهم**، وكذلك في فلسفته الأخلاقية، عندما فصل بين الكيفيات الطبيعية وغير الطبيعية، كانت مثالية الطابع[3]، إذ كان مور من رواد النزعة التجريبية الواقعية في فلسفته الابستمولوجية، ومن أصحاب النزعة المثالية في فلسفته الأخلاقية[4]، وفي الحقيقة كان مور مديناً للاثنين معاً[5].

ثانياً: دفاعه عن الحس المشترك*

إن لفظة الحس المشترك (Common Sense) تعني في لغتها الأصلية، الحكم الصائب، أي الحذاقة الطبيعية والإصابة العملية، وذلك إذا كنا على المستوى العادي

* لأن المثالية تقوم على عدة مبادئ أخرى ورفض هذا المبدأ لا يعني رفض كل المذهب.
1 مدين، محمد: جورج مور، مصدر سابق، ص 42.
2 متس، رودلف: الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، مصدر سابق، ص 146.
** وأن كان مور قد رفض هذه القضية وأكد على إن (الزمن حقيقي). ينظر:
- Moore, G.E.: Is Time Real, in some main Problems of Philosophy, London, 1953, p. 201-213.
3 مدين، محمد: جورج مور، مصدر سابق، ص 48-49.
4 الطويل، توفيق: الفلسفة الخلقية (نشأتها وتطورها)، ط2، دار النهضة العربية، القاهرة، 1967، ص 14.
5 مدين، محمد: جورج مور، مصدر سابق، ص 49.
* لم يكن مور هو أول من أكد على الحس المشترك، وإنما كان له سابقين، منهم ديكارت (1596-1560) والأب بوفييه وتوماس ريد (1710-1796) وفيكتور كوزان (1792-1867)، ولم يكن هؤلاء سلف مور الوحيد، فدفاع مور عن الحس المشترك يرتبط بدحضه للمثالية التي نظرت إلى الحس المشترك على أنه خصمها التقليدي. ينظر: كامل، أحمد فؤاد: جورج مور، مصدر سابق، ص 46-63. ويقارن: مدين، محمد: جورج مور، مصدر سابق، ص 61-62. و. إيونج، ألفريد: مقدمة في فلسفة الأخلاق، ترجمة ودراسة محمد مدين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1997، ص 8 (من مقدمة بقلم الأستاذ توفيق الطويل).

غير الاصطلاحي، إلا أن لهذا المعنى معنى مخالف في الاستعمال الفلسفي، فهو يؤخذ حرفياً ليعني الحس المشترك، أي المعتقدات العامة المشتركة بين الناس، والمعتقدات الناشئة عن إجماع الأكثرية[1].

وإن عبارة (الحس المشترك) هي ترجمة حرفية للعبارة الإنجليزية التي يستخدمها الإنجليز ليدلوا بها على أن الشخص ذو عقل حصيف أو خلو منه، أو على العبارات ذات معنى يسيغه العقل أو خلو منه، وعلى ذلك فهم - الإنجليز - إذا وصفوا شيئاً بأنه (Common Sense)، فإنما يقصدون بذلك أن الشئ يمكن إدراكه للناس جميعاً بفطرتهم وبداهتهم التي لا تحتاج إلى تعلم أو تدريب[2].

والإدراك الفطري - الحس المشترك - كلمة أُطلقت على عدة معانٍ منذ أرسطو وحتى الآن، فبعد أن كانت تُطلق على الحس المشترك في استعمالها القديم، أُطلقت على العقل الخالي من العلم عند المدرسة الاسكتلندية، ثم أصبحت في العصر الحديث-جون ديوي (1859-1952) وجورج مور وغيرهم - المرآة التي تعكس ما في العصر من أفكار ومعتقدات وأخلاق[3].

وبذلك إستُعملت (Common Sense) بمعانٍ عدة - للتعبير عن شئ أو معنى واحد- منها الحس المشترك أو الفهم المشترك أو الذوق الفطري أو الإدراك العام، وارتئينا استعمال الحس المشترك لقربها من الترجمة الحرفية والاستخدام الشائع. إن مقال مور دفاع عن الحس المشترك ((Defense Common Sense نشرهُ على شكل مقال في مجلة (Mind)، ثم نشرهُ في كتابه (بحوث فلسفية).

وفي هذا المقال أعتبر أن الحس المشترك هو المشكلة الأساسية في الفلسفة، كما إن أفكاره قد قامت عليه[4]، إذ عدّه - أي الحس المشترك - المصدر الأساسي للمعرفة[5]، ولقد كان معنى الحس المشترك يرادف في الأخلاق الإنجليزية الجارية (الحكم الجيد) وذلك فيما يتعلق بالأمور اليومية، ولكن معنى الحس المشترك عند

---

1 راندل، جون هرمان وبوخلر، جوستطاف: مدخل إلى الفلسفة، ترجمة ملحم قربان، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1963، ص 59.

2 كامل، أحمد فؤاد: جورج مور، المصدر نفسه، ص 36.

3 كامل، أحمد فؤاد: المصدر نفسه، ص 40.

4 مدين، محمد: جورج مور، مصدر سابق، ص 62.

5 كامل، أحمد فؤاد: جورج مور، مصدر سابق، ص 39.

مور – فيما يرى الدكتور محمد مدين – مختلفٌ تماماً أعني الاعتقـــادات الأوليـــة للإنسان، فقد تحدث عن الحس المشترك للبلاد التي تدين بالمسيحية[1]، وأضاف مور تعبيراً آخر للحس المشترك وهو (آراء الآخرين)[2]، فالمعنى العام له عند مور يمكن أن يوصف بأنه: ما هو مفترض من اعتقادات في الحياة الجارية[3].

يبدأ مور مقالته (دفاع عن الحس المشترك) بقائمة من البديهيات التي نعـــرف بيقين صدقها وصحتها، فيقول «(لي جسد، يوجد أجساد بشـــرية آخـــرى، إني أدرك، إني أشعر، لي تجارب، للبشر الآخرين تجارب... وهكذا)»، ومن ثم يعلن بأن كل واحدة من تلك الاعتقادات البسيطة، إنما هي يقينية صادقة)[4].

ومن ثم نجد أن مور يتحدث عن كلمة (صادق)، حيث يؤكد على إن بعض الفلاسفة يستعملونها بالمعنى الذي يجعل من القضية – أية قضية كانت – صـــادقة، حتى لو كانت في جزء منها كاذبة، إلا أن مور لم يستعملها بالمعنى السابق، وإنمـــا استعملها بمعنى (أعتقد أنه الشائع) والذي يجعل من القضية الكاذبة في جزء منـــها كاذبة، حتى لو كانت صادقة في جزئها الآخر[5]، وعلى ذلك تكون القضايا كلـــها التي قدمها مور في قائمة البديهيات صادقة بأكملها[6].

ثم يرفض مور الادعاءات التي تقول إن هذه التعبيرات تعبر عن قضية تحتمـــل الكذب، مثل التعبير المستعمل في عبارة (وجدت الأرض منذ عـــدة ســـنوات) إذ يناقش بعض الفلاسفة هذه العبارة على إنها ليست من الأسئلة الواضحة التي تحتمل الإجابة بالإثبات أو النفي، لكن مور يرفض هذه الادعاءات ويقر بأنها ادعـــاءات باطلة وغير صحيحة تماماً، ذلك لأن عبارة (وجدت الأرض منذ عدة سنوات) تعدّ

---

1 مدين، محمد: جورج مور، مصدر سابق، ص 62.

2 Moore, G. E.: Mr. Mctaggart, s Ethics, International Journal, of Ethics, Vol. xiii, 1903, p. 366.

3 مدين، محمد: جورج مور، مصدر سابق، ص 63.

4 Moore, G. E.: A Defence of Common Sense, In Philosophical Papers, Op.Cit., p. 32-350

ويقابل في الترجمة العربية: كامل، احمد فؤاد: جورج مور، مصدر سابق، ص 312-314.

5 Moore, G. E.: Op.Cit., p. 35-36.

ويقابل في الترجمة العربية: كامل، احمد فؤاد: مصدر سابق، ص 315.

6 Moore, G. E.: Ibid, p. 35-36.

ويقابل في الترجمة العربية: كامل، احمد فؤاد: المصدر نفسه، ص 315.

نموذجاً للتعبير الواضح الذي يفهم معناه وهي من ضمن التعبيرات أو (البديهيات) الصادقة، وإن كل من يفترض عكس ذلك - حسب ما يقرر مور - قد خلط بين السؤال (هل نفهم معناه؟) وهذا ما نفعله جميعاً، والسؤال الآخر المختلف تماماً (هل نعرف ماذا نقصد؟) أي هل نحن قادرون على تقديم تحليل صحيح لمعناه؟[1].

ويقرر مور بأننا لا نستطيع أن نطرح سؤالاً هو ((كيف نحلل ما نفهمه من هذه العبارة السابقة))، ما لم نكن قد فهمناها أولاً، ويستطرد كثيراً في تحليل هذه العبارة، فيؤكد على إن الكثير من الفلاسفة يضعون أفكاراً خاطئة حول البديهيات التي ذكرها، وإنها يمكن أن تكون صادقة وإن كانت كاذبة في جزء منها، إلا أنه لا يتفق معهم ويقر بأن القضايا الأساسية في فلسفتهم من أمثال (الأشياء المادية غير حقيقية، المكان غير حقيقي، الزمان غير حقيقي، النفس غير حقيقية... الخ) هي قضايا غامضة وغير حقيقية، ولا يمكن أن تكون ضمن القضايا اليقينية الصادقة[2].

ونجد إختلافاً بين مور وغيره من الفلاسفة الذين ذكرهم سابقاً، إذ أن أولئك الفلاسفة يقرون بأننا في الواقع نعتقد في (القضايا اليقينية الصادقة)، وإنها قد تكون صادقة أو إنها محتملة جداً، ولكنهم ينكرون - كما يقول مور- أننا نعرف بيقين أنها صادقة، إذ تحدث بعضهم عن هذه الاعتقادات وأعدّها اعتقادات الحس المشترك، وهذه الاعتقادات أمور من الإيمان وليست من المعرفة، حيث يقرون بأن اعتقادات الحس المشترك لا يستطيع أي واحد منا أن يعرف أنها صادقة[3]، إلا أن مور يرفض رأي أولئك الفلاسفة، ويؤكد على إن مثل هذه الاعتقادات يجب أن تكون يقينية صادقة مادامت هي اعتقادات للحس المشترك، ومن هذه الاعتقادات - كما يقول مور- إن كثيراً من الكائنات البشرية بجانب الفيلسوف نفسه، لديها أجساد بشرية وعاشت ملامسة للأرض ولديها خبرات مختلفة. وهذه هي اعتقادات

1 Moore, G. E.: Ibid, p. 36-37.
ويقابل في الترجمة العربية: كامل، احمد فؤاد: المصدر نفسه، ص 315-317.
2 Moore, G. E.: A Defence of Common Sense,. p. 37-40.
ويقابل في الترجمة العربية: كامل، احمد فؤاد: مصدر سابق، ص 317-320.
3 Moore, G. E.: Ibid, p. 42.
ويقابل في الترجمة العربية: كامل، احمد فؤاد: المصدر نفسه، ص 323-324.

صادقة يقيناً، وهي من اعتقادات الحس المشترك*، كما أن هنالك عدداً من الصور الآخرى - من وجهة نظر الحس المشترك - عن العالم تكون صادقة تماماً[1].

أما النقطة الثانية التي يعالجها مور في مقالة (دفاع عن الحس المشترك)، فهي رفضه لمواقف بعض الفلاسفة، لقولهم بضرورة اعتماد الواقع الفيزيقي على الواقع الذهني، سواء أكان هذا الاعتماد منطقياً أو سببياً[2]. ويقصد مور بالواقع الفيزيقي وقائع مثل (الرف يكون في الوقت الحاضر أقرب إلى هذا الجسد من خزانة الكتب) و(وجدت الأرض منذ عدة سنوات مضت) و(كان القمر في كل لحظة ولعدة سنوات مضت أقرب من الأرض أكثر من الشمس) و(هذا الرف لونه فاتح)... الخ، وهذه الوقائع - حسب ما يقرر مور- هي وقائع فيزيقية ليست بحاجة إلى تعريف يوضحها، ولا يوجد أي مبرر لافتراض اعتمادها منطقياً أو سببياً على أي واقع ذهني[3].

أما فيما يتعلق بالواقع الذهني، فأن مور يقر بأنه: تعبير غير مألوف، ومع أنه طبيعي إلا أنه يحتاج إلى تفسير، حيث يقسمها إلى ثلاثة أنواع، وهو متأكد من وجود وقائع النوع الأول، ولكن إذا وجدت من أحد النوعين الآخرين، فإنها تكون ذهنية بالمعنى المحدود[4]، وهذه الأنواع هي[5]:-

النوع الأول: هو هذا (إني واعٍ الآن)، (أرى شيئاً ما الآن) وهاتان الواقعتان من الوقائع الذهنية التي من النوع الأول، وتتكون من الوقائع التي تشبه احدهما الآخر أو كلاهما في اعتبار معين، فواقعة (إني واعٍ الآن) في معنى ما، واقع بالنسبة لفرد معين بحيث يكون هذا الفرد واعياً في الزمان، وكل واقع يشبههُ في هذا

---

* وبذلك فأن مور يؤكد على إن قضايا واعتقادات الحس المشترك هي دائماً صادقة صدقاً مطلقاً، ولا يمكن أن نشك بذلك.

1 ويقابل في الترجمة العربية: كامل، احمد فؤاد: المصدر نفسه، ص 324-328
Moore, G. E.: Ibid, p. 42-45.

2 ويقابل في الترجمة العربية: كامل، احمد فؤاد: الصدر نفسه، ص 328.
Moore, G. E.: Op. Ibid, p. 45.

3 ويقابل في الترجمة العربية: كامل، احمد فؤاد: المصدر نفسه، ص 328-329.
Moore, G. E.: Ibid, p. 46.

4 ويقابل في الترجمة العربية: كامل، احمد فؤاد: مصدر سابق، ص 329-330.
Moore, G. E.: Op.Cit., p. 45-47.

5 ويقابل في الترجمة العربية: كامل، احمد فؤاد: المصدر نفسه، ص 329-335.
Moore, G. E.: Ibid, p. 46-50.

الاعتبار يدخل ضمن النوع الأول من الواقع الذهني، وبذلك فإن أي واقع يكون واقعاً بالنسبة لفرد معين أو زمان معين بحيث يكون هذا الفرد واعياً في هذا الزمان، يمكن أن يدخل في النوع الأول من الوقائع الذهنية.

النوع الثاني: واقع (أني أرى الآن شيئاً) مرتبط بواقع (أني واعٍ الآن) بطريقة معينة، وهو لا يتطلب فقط أني واعٍ الآن (لأن من واقع أني أرى شيئاً ينتج أني واعٍ: لا أستطيع رؤية شئ ما لم أكن واعياً، مع أن من الممكن أن أكون واعياً، دون أن أدرك شيئاً ما). ولكن قد يصبح للقضية (أكون واعياً بهذه الطريقة)، نفس المعنى الذي للقضية (بالنسبة لأي شئ جزئي) ((هذا أحمر)) وهو معنى يتطلب قضيتين إحداهما هذا ملون والأخرى تتصل بطريقة معينة بكونه ملوناً يجعلنا نقول أن هذا الشئ ملون بنفس الطريقة. ويعتقد مور (إن الكثير من الفلاسفة يتخذون الرأي التالي لتحيل ما يعرفه كل واحد منا، عندما يعرف ((في أي وقت)) القضية ((إني واعٍ الآن)) وأقصد أنهم قرروا أنه توجد خاصية داخلية - كلنا معتادون عليها- يمكن تسميتها ((كونها تجربة)) بحيث يستطيع أي شخص يعرف في أي زمان القضية ((إني واعٍ الآن))، أن يعرف بالنسبة لكل من هذه الخاصية ولشخصه وللزمان الذي نحن بصدده القضية القائلة ((يحدث الآن حدثٌ لديه هذه الخاصية - أي لديه هذه التجربة- وأن يعرف أنها تجربة تخصني))، وهذا ما يقصده عندما يعبر عن الواقعة بقوله ((إني واعٍ الآن)). وإذا صدق هذا الرأي فإنه يجب أن توجد عدة وقائع من كل نوع من هذه الأنواع الثلاثة التي أرغب في تسميتها وقائع ذهنية أي)[1] :-

1. هي وقائع بالنسبة لحادث ما لديه هذه الخاصية الداخلية التي افترضناها - كما يقول مور- وبالنسبة لزمان معين، بحيث يحدث هذا الحادث في هذا الزمان.
2. وهي وقائع بالنسبة لهذه الخاصية الداخلية، التي افترضناها ولزمان معين، بحيث تحدث هذه الحادثة المعينة التي لها هذه الخاصية في هذا الزمان المعين.
3. وهي وقائع بالنسبة لخاصية معينة تكون طريقة معينة للحصول على الخاصية الداخلية التي افترضناها لزمان معين، بحيث يحدث حدث معين لديه هذه الخاصية المعينة في هذا الزمان المعين.

---

1 ويقابل في الترجمة العربية: كامل، احمد فؤاد: مصدر سابق، ص 331-332.
Moore, G. E.: Op.Cit., p. 48.

ثم نجد أن مور يؤكد على إن هذه الأنواع الثلاثة، لا توجد ولا يمكن أن توجد، ما لم توجد خاصية داخلية تتصل بما يعبر عنه كل واحد منا بقوله (إني واعٍ الآن)[1].

1 - النوع الثالث: يرى بعض الفلاسفة أنه توجد، أو قد توجد، وقائع تكون بالنسبة لفرد معين، بحيث يكون واعياً، أو واعياً بطريقة معينة، ولكنها تختلف عن النوعين الآخرين في اعتبار هام وهو أنها وقائع لا تتصل بأي زمان: لقد تصوروا احتمال وجود فرد أو أكثر يكون واعياً وعياً لا يحده الزمان، وأن لهذا الوعي الذي يحده زمان أنماطاً خاصة، كما تصور فريق آخر إمكان انتماء الخاصية الداخلية التي حددناها في (النوع الثاني) ليس فقط للأحداث وإنما ايضاً لكل أو أكثر الكليات التي لا تحدث في زمان: وبعبارة أخرى قد توجد تجربة أو أكثر من التجارب (التي لا يحدها زمان) والتي يمكن أن تكون أو لا تكون تجارب بالنسبة لفرد معين. إني أشك تماماً في احتمال صدق هذه الافتراضات، ولكني لست متأكداً من أنها غير ممكنة.

وبذلك يصل مور إلى نتيجة نهائية فيقول (إذا فهمنا الواقع الفيزيقي والواقع الذهني -بالمعاني التي أوضحتها- فإني أقرر إذن أنه لا يوجد أي مبرر لافتراض إن أي واقع فيزيقي يعتمد منطقياً على أي واقع ذهني)[2]، ذلك لأن (القضية ((أرى الآن)) تتطلب القضية ((إني واعٍ الآن))، أو المعنى المنطقي الدقيق الذي يجعل مثلاً القضية الشرطية المتصلة ((كل الرجال فانون ومستر بلدوين رجل، تتطلب القضية مستر بلدوين فانٍ)) وإذن فإن قولنا عن الجملتين (1-2)، إن الجملة الأولى لا تعتمد منطقياً على الجملة الثانية*، وهذا يعني فقط قولنا إن الواقعة الأولى - الجملة الأولى- يمكن أن تكون واقعاً، حتى عندما لا يوجد الواقع الآخر - الجملة الثانية-، قضية غير متناقضة، أي أنها لا تتطلب القضيتين المتبادلتين غير المتفقتين على حد سواء)[3].

---

1 ويقابل في الترجمة العربية: كامل، احمد فؤاد: المصدر نفسه، ص 332.
Moore, G. E.: Ibid, p. 48.

2 Moore, G. E.: Op.Cit., p. 50.
ويقابل في الترجمة العربية: كامل، احمد فؤاد: مصدر سابق، ص 335.

* يتضح أن هذا النقد الذي يقدمه مور موجه إلى المنطق الأرسطي.

3 Moore, G. E.: Ibid, p. 50-51. -ويقابل في الترجمة العربية: كامل، احمد فؤاد: المصدر سابق، ص 335.

أما النقطة الثالثة التي يناقشها مور وهي قضية (وجود الأشياء المادية) وكيفية تكوين التحليل الصحيح لها، حيث يختلف مور مع الكثير من الفلاسفة - في هذا التحليل- الذين لا يشكون في صحة تحليلاتهم لهذه القضية، وهي - بالنسبة لمور- موضع شك تماماً[1].

ثم يصرح مور قائلاً (يبدو لي من الواضح تماماً إن السؤال ((كيف نحلل القضايا التي من النمط الذي ذكرته*))، يعتمد على السؤال ((كيف نحلل القضايا من نمط آخر أبسط))، وفي الوقت الحاضر، أعرف أنني ((أدرك يداً بشرية، قلماً، قطعة الورق... الخ)). ويبدو لي أني لا أستطيع معرفة كيف نحلل القضية ((توجد الأشياء المادية)) ما لم أعرف كيف نحلل القضايا الأبسط، لكن حتى هذه ليست أبسط بما فيه الكفاية)[2]، ثم يصرح مور قائلاً (يبدو من الواضح أن معرفتي، أني أدرك الآن يداً بشرية تكون استدلالاً من زوجين من القضايا أبسط، قضايا أعبر عنها على هذا النحو: ((إني أدرك هذه)) و((هذه يد بشرية)))[3]..

وإن تحليل القضايا من النوع الأخير - كما يقول مور- يبدو لي أنها تقدم صعوبات كثيرة منها إنه عندما أعرف أو أحكم بصدق مثل هذه القضايا فإني أقرر وجود معطى حسي تكون القضية التي نحن بصددها قضية بالنسبة له، أي أن يكون موضوعاً، بل الموضوع الرئيسي لهذه القضية، ولكن هنالك من الفلاسفة من يشك في وجود المعطيات الحسية[4].

ثم يؤكد مور أنه من الممكن أن يكون هو والبعض من الفلاسفة قد استعملوا مفهوم (المعطيات الحسية) بما يثير الشك، لكنه يعود ليقرر - من دون

---

1 Moore, G. E.: Op.Cit., p. 53.
ويقابل في الترجمة العربية: كامل، احمد فؤاد: مصدر سابق، ص 338-339.

* وهي القضايا التي ذكرها مور سابقاً مثل (وجدت الأشياء المادية) و(وجدت الأرض منذ عدة سنوات)... الخ.

2 Moore, G. E.: Op.Cit., p. 53.
ويقابل في الترجمة العربية: كامل، احمد فؤاد: مصدر سابق، ص 339.

3 Moore, G. E.: Ibid, p. 53.
ويقابل في الترجمة العربية: كامل، احمد فؤاد: المصدر نفسه، ص 339.

4 Moore, G. E.: Ibid, p. 53-54.
ويقابل في الترجمة العربية: كامل، احمد فؤاد: المصدر نفسه، ص 339-340.

أي شك - على وجودها حيث يقول (إني أرى الآن - في الوقت الحاضر- عدداً كبيراً منها وأشعر بغيرها، ولكي أظهر للقارئ، أي نوع من الأشياء أقصد بالمعطيات الحسية، أحتاج - فقط - إلى أن أطلب منه أن ينظر إلى يده اليمنى. وإذا فعل ذلك، يصبح قادراً على التقاط شئ ما، وسيرى أنه من الطبيعي أن يقبل إن هذا الشئ يتطابق ليس مع يده اليمنى كلها، ولكن مع هذا الجزء من سطحها الذي يراه فعلاً، ولكن - بتفكير قليل-سيكون أيضاً قادراً على أن يرى أن من المشكوك فيه أن يتطابق مع هذا الجزء من سطح يده، وهذا ما أقصده من المعطيات الحسية*)[1].

ويختم مور مقالته، فيقرر أن القضية (توجد أشياء مادية) قضية صادقة يقيناً، وأن القضية (وجد وتوجد عدة نفوس) قضية صادقة يقيناً. أما بالنسبة للتحليلات التي قدمها الفلاسفة، فهي موضع شك تماماً[2].

وقد حاول مور أن يقدم الأدلة التي تؤكد صحة وجهة نظره وتبرز رفضه للآراء التي إعتقد إنها لا تتفق مع الحس المشترك فهو مثلاً[3].

1. يعارض كل من يؤكد على أنه يوجد مَنْ يعرف بيقين صدق أية قضية من القضايا التي ذكرها، وحجته في ذلك أن هذه القضايا تتميز بأن كل من ينكرها يقع في الخطأ، لأنه عندما يتحدث عن الفيلسوف، إنما يقصد طبعاً أن الفلاسفة كائنات بشرية حية، تعيش في مدة من الزمان، وأن لهم خبرات مختلفة في أزمنة مختلفة، وعلى ذلك فإذا ما وجد أي فيلسوف، فإنه توجد كائنات بشرية من هذه الفئة، ومن ثم، فإن كل ما يؤكد صدق قضايا الفئة الأولى يصبح صادقاً أيضاً، وبذلك فإن أي فيلسوف يرفض القضية التي تؤكد

---

* وهي من الأشياء التي من النوع الذي يدخل فيه هذا الشئ الذي يراه عندما ينظر إلى يده، والذي يفترض بعض الفلاسفة أنها جزء من سطح اليد، بينما يفترض آخرون عكس ذلك. ينظر:- Moore, G. E.: Op.Cit., p. 54-55.
ويقابل في الترجمة العربية: كامل، احمد فؤاد، مصدر سابق، ص 340-341.

1 Moore, G. E.: Ibid, p. 54.
ويقابل في الترجمة العربية: كامل، احمد فؤاد: المصدر نفسه، ص 340.

2 Moore, G. E.: Op.Cit., p. 58-59.
ويقابل في الترجمة العربية: كامل، احمد فؤاد، مصدر سابق، ص 346.

3 كامل، أحمد فؤاد: جورج مور، مصدر سابق، ص 85.

صدق هذه القضايا، يقع في الخطأ لأنه يقرر قضايا تتعارض مع القضية التي يعرف هو نفسه صدقها.

2. يعارض مور الفلاسفة الذين يقرون أن بعض أو كل القضايا التي ذكرها لا يمكن أن تكون صادقها بأكملها، لأن كل قضية من هذه القضايا، تتضمن قضيتين متناقضتين، ويرد مور قائلاً: (إذا كان هذا صحيحاً، فإنه لا يمكن أن تكون صادقة، ويسوغ دليله على هذه الصورة:-

كل القضايا صادقة

لا قضية صادقة تتضمن قضيتين متناقضتين

... لا قضية من هذه القضايا تتضمن قضيتين متناقضتين.)

3. عارض مور الفلاسفة الذين أنكروا قدرتنا على المعرفة اليقينية لصدق هذه القضايا، ويرون أن هذه القضايا تعبر عن اعتقادات الحس المشترك أضافها الجنس البشري، فهي من أمور الأيمان والاعتقاد وليست معرفة.

ويمكن القول أن مور في دفاعه عن الحس المشترك قد إختار أفضل الطرق وأبسطها لتأكيد قدرتنا على الوصول إلى اليقين[1].

ويمكن أن نفسر أهمية دور مور الفلسفي، فقد كان حساساً للتناقضات الفلسفية، بسبب حسه اللغوي الذي ساعده في اكتشاف أدق المحاولات خروجاً على اللغة الجارية - اللغة العادية-، فهو أول فيلسوف يؤكد كذب أية عبارة تخرج على اللغة الجارية، وقد دافع عن هذه اللغة ضد الخارجين عليها[2].

كما أن مور يرى أنه إذا قارنا بين تقريرات الحس المشترك وأي تقرير فلسفي آخر معارض له، فإنه من المؤكد - في نظره - أن تطبيق هذه المقاييس، يجعلنا نفضل ما يقرره الحس المشترك[3]، وفي هذا نراه يتصدى لكل الآراء التي تخالف الحس المشترك فيقول (اعتقد أن بإمكاننا أن نتحدى - بأمان- أي فيلسوف من هؤلاء أن يأتي بحجة لا تكون في أحد جوانبها معتمدة على مقدمات أقل يقيناً من القضية التي صُممت لتهاجمها)[4].

---

1 كامل، أحمد فؤاد: جورج مور، مصدر سابق، ص 89.

2 مدين، محمد: جورج مور، مصدر سابق، ص 81.

3 White, A. R.: Op.Cit., p. 465-466.

4 Moore, G. E.: Some Judgments of Perception, In Philosophical Studies, Op.Cit., p. 228.

مفهوم التحليل عند جورج مور

يعد مور الرائد الحقيقي للمنهج التحليلي، وأول من فتح طريق التحليل بمعناه المعاصر في الفلسفة، وتبعه في ذلك برتراند رسل وفتجنشتين وآخرون[1]. كما يعد منبع التحليل اللغوي ومصدره[2]، وهو بذلك يعد المؤسس الحقيقي - بالإجماع للمنهج التحليلي اللغوي في دراسة الأخلاق[3].

ويؤكد العديد من الباحثين في مجال الفلسفة على أن فلسفة التحليل المعاصرة، بدأت بظهور مقالات مور (الضرورة Necessity) عام 1900، و(دحض المثالية The Reftution of Idealiesm) عام 1903، و(دفاع عن الحس المشترك Defence of Common Sense) عام 1925، وكتاب (مبادئ الأخلاق Principia Ethica) عام 1903، وملاحظاته التي كتب فيها عن سيرته الذاتية عام 1942 تحت عنوان (فلسفة ج.أ. مور The Philosophy of G.E.Moore) والتي نشرها شليب (Schilpp) في كتاب بنفس العنوان[4].

إن أهمية مور لا تكمن في أنه عبر عن رأي واقعي في المعرفة، بقدر ما تكمن في أنه أستحدث منهجاً جديداً للفلسفة والأخلاق* - أي المنهج التحليلي- والذي أستعمله ببراعة[5].

---

1 إسلام، عزمي: اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، مصدر سابق، ص 238.

2 Olthius, J.: Facts, Values, and Ethics, Op.Cit., p. 93

3 مدين، محمد: جورج مور، مصدر سابق، ص 10.

4 ينظر:
- Chorlesworth, M. J.: Philosophy and Linguistic Analysis, Op.Cit., p. 12.
ويقارن: كامل، فؤاد وآخرون: الموسوعة الفلسفية المختصرة، مكتبة النهضة، بغداد، ب. ت، 458.

* بالنسبة للفلسفة لم يكن مور أول من استخدم التحليل، أما الأخلاق فيمكن اعتباره أول من استخدم التحليل - كمنهج منطقي في معالجة المشكلات الأخلاقية- من الفلاسفة، وسنرى ذلك واضحاً في الفصل الثالث.

5 متس، رودلف: الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، مصدر سابق، ص 87.
- Stebbing, S.: (Moore in Fluencce), in the Philosophy of G. E. Moore, Op.Cit., p. 532. -Blanchard, B.: Reason and Analysis, George Allen and Unwin, 1962, p. 310-311.

والتحليل عند مور هو منهج للبحث الفلسفي، كما إنــه أحــد المباحــث الرئيسة لها، وكانت مهمة الفلسفة عنده تحليلاً[1]. ولكن ليست الفلسفة كلــها، وإنما كان التحليل أداة أو وسيلة للفلسفة[2]. فلذلك لم يحدد مور الفلسفة بالتحليل فقط، وإنما جعل للفلسفة مهمة أخرى أكثر أهمية يعبر عنها بقوله (يبــدو لي أن الشئ الأكثر أهمية وفائدة، الذي على الفيلسوف أن يحاول القيام به، هو ليس أقل من تكوين وصف عام للكون، مبيناً فيه كل أنواع الأشياء المهمة التي نعرفهــا، واضعاً في اعتباره الأشياء الكثيرة الموجودة في الكون التي لا نعرف أنهــا فيــه، وكذلك وصف كل السبل التي بواسطتها تتصل تلك الأشياء بعضها ببعض. إذن سوف أسمي هذه المهمة تكوين وصف عام عن الكون ككل، وهذه هي المشكلة الأولى الأكثر أهمية من غيرها من المشاكل الفلسفية)[3]. أي أن مهمة الفلسفة عند مور لم تكن تحليلية فقط، وإنما كانت لها مهام أخرى منها وضع وصف عام عن الكون ككل*.

وبهذا نجد أن كل ما كان يقوله الفلاسفة عن العلم، وليس العلــم والعــالم ذاتهما، هو ما يثير المشاكل الفلسفية- لدى مور- وهو ما دعاه إلى اعتماد التحليل منهجاً[4] ويمكن القول ان مور فيلسوف فلاسفة وليس فيلسوف فلسفة، إذ لم يكن يوحي له - كما يقول- العالم أو العلوم بأية مشكلات فلسفية، وإنمــا مــا قالــه الفلاسفة عن العالم أو العلوم، وبذلك يمكن أن يُعدّ مور - وبحسب رأينــا- مــن ممثلي ورواد الفلسفة النقدية المعاصرة، لأنه لم يكن همهُ بناء فلسفة عامة عن الكون وإنما كان همهُ فقط - كما يبين هو- آراء الفلاسفة عن العالم والعلوم.

---

1 زيدان، محمود فهمي: مناهج البحث الفلسفي، مصدر سابق، ص 87.

2 Caponegeri, A.R.: A history of Westren Philosophy, University of Notrdam Press, London, 1971, p. 302.

3 Moore, G.E.: What is Philosophy, In Some Main Problems of Philosophy, George Allen and unwin Ltd, London, 1958, p. 1.

* لذا لا يمكن الادعاء بأن مور رفض الميتافيزيقا، وأعترف لها إلا أنه لم يقبل بما جــاء بــه المثاليون في نظرتهم للكون، وعدّ العالم والكون ككل يرجع إلى مفاهيم وتصورات، كما عدّ الوجود هو ذاته مفهوم، فالمفهوم ليس واقعة ذهنية وإنما هو وجود واقعي مستقل عن الإدراك تماماً.

ينظر: Moore, G.E.: The Nature of Judgment, In Mind, 1899, p. 178-179.

4 Schilpp, A.R.: Op.Cit., p. 30.

والتحليل عند مور هو، ببساطة، عبارة عن تبسيط وتوضيح لما يقوله الآخرون[1] - أي الفلاسفة- والتحليل في نظره هو انتقال من فكرة أو أفكار معقدة إلى أخرى أبسط منها وأوضح وليس مجرد ترجمة تعبير لغوي معين بتعبير لغوي آخر أكثر وضوحاً[2].

والتحليل عند مور ليس تحليلاً لفظياً يدور حول ألفاظ اللغة وعباراتها[3]، إنما يهتم التحليل أصلاً بالقضايا[4]، لأن مور لم يكن يحلل ألفاظ وعبارات، وإن كان يبحث أحياناً في اللغة التي يصوغ فيها تصوراته وقضاياه التي يحللها، ويستغرق أحياناً كثيرة أو قليلة في إعطاء معاني لتلك الألفاظ كما يستعمل اللغة العادية ويقارنها بلغة الفلاسفة. ولكنه كان يقوم بعمل فلسفي لا لغوي، أو كان يبحث عن تصورات أخرى توضح معنى التصور عن موضوع بحثه، أو تحلل ما بالبحث عما يلزم عنها من قضايا لم تكن نعلم بوضوح أنها تلزم عنها[5]. لذلك كان بحثه اللغوي وسيلة لفهم أدق للمواقف التي يريد تحليلها[6]. لذا كان مور يحلل تصورات وقضايا لا عبارات وألفاظ، وخير دليل على ذلك قوله (حينما تحدثت عن تحليل شئ ما، فإن ما قصدت به تحليله هو تصور أو قضية، وليس التعبير اللفظي عنها)[7]، وقوله ايضاً (إن ما أعنيه بالتحليل ينصب على الفكرة أو القضية، لا على التعبير اللفظي نفسه)[8].

والتحليل عند مور مرتبط بثلاثة موضوعات أساسية هي (الواقعية الجديدة، الحس المشترك، اللغة العادية)، فالتحليل عنده يفترض مقدماً الأخذ بالفلسفة الواقعية الجديدة بوصفها بديلاً عن الفلسفة المثالية التي رفضها مور*، والاعتماد

---

1 الشماع، صالح: مشكلات الفلسفة (من حيث نظرية المعرفة والمنطق)، ط2، مطبعة جامعة بغداد، 1977، ص 104.

2 كامل، أحمد فؤاد: جورج مور، مصدر سابق، ص 121.

3 Ayer, A.J.: The Revolution of Philosophy, First edition, Macmillan Ltd, London, 1969, p. 97.

4 Ayer, A.J.: Op.Cit., p. 90.

5 زيدان، محمود فهمي: مناهج البحث الفلسفي، مصدر سابق، ص 87-88.

6 Schilpp, A.R.: Op.Cit., p. 561.

7 Moore, G.E.: A reply to My Critics, In The Philosophy of G.E. Moore, Op.Cit., p. 561.

8 Moore, G.E.: Some Main Problems of Philosophy, Op.Cit., p. 206.

* وان لم يستطع رفض المثالية كلها وإنما بعض موضوعاتها الرئيسية، مثل قضية (الوجود إدراك) لبركلي وقضية (الزمن غير حقيقي) لبرادلي، لأننا سوف نرى بأن عناصر من المثالية بقيت في فلسفة مور وأهمها فلسفته الأخلاقية.

على الحس المشترك أساساً لإقامة الفلسفة الواقعية الجديدة*، واستعمال اللغة العادية بوصفها اللغة المعبرة تعبيراً صادقاً عن التصورات والمفاهيم التي نتوصل إليها بالحس المشترك. وهكذا يكون التحليل عند مور: محاولة رد لغة الفلسفة والعلم إلى اللغة اليومية، وإن لم يكن الغرض الأساسي من التحليل عنده هو تحليل اللغة، بل التصورات والمفاهيم والقضايا[1].

ويتفق مور مع غيره من الفلاسفة بالقول بضرورة معالجة المشكلات الفلسفية من زاوية (اللغة) التي يُصاغ فيها عادةً المشكلات، وإن التحليل لا يقف عند عملية توضيح المشكلات، بل يمتد ايضاً إلى حلها، والسبب في ذلك، أن مور يؤمن- فيما يقول بعض الشارحين- بأن البشر الذين يصدرون مثل هذه الأحكام عن إحساسهم المشترك، لا يمكن أن يكونوا مخدوعين في معتقداتهم الجوهرية[2].

ولا نجد أن هنالك فيلسوفاً معروفاً للتاريخ جاوز أو حتى عادل مور في قوة تحليل المشكلات وكشف المغالطات وصياغة الإمكانيات البديلة[3]، إذ نجد أن (تفلسف مور يسفر عن سلسلة لا تنتهي من الأسئلة التي تحيط بالمشكلة وكأنها أسراب النحل، تفصل المشكلة وتشرحها وتفككها، وتحللها، وتكسبها دقة، وتتعقبها وتتابعها حتى آخر مخابئها، وبالفعل كان هذا المفكر المفرط في دقته وفي نقده يتصف بالأمانة القاسية مع نفسه، فهو لا يأخذ شيئاً مأخذ الثقة ويحلل أبسط القضايا وأتفهها)[4].

لذلك فإن ما تختص الفلسفة النقدية بدراسته - مستعينةً بالمنهج التحليلي- هي عبارات وقضايا الفلاسفة[5]، ويحدد مور سبباً لهذه المغالطات والأخطاء، وهو

---

* وبذلك كان الارتباط وثيق بين التحليل والواقعية الجديدة والحس المشترك عند مور، احدها يكمل الآخر، ولا يجوز القول بعكس ذلك - عند مور-، ذلك لأن القول بالواقعية الجديدة يوصلنا إلى معتقدات الحس المشترك ونصل إلى هاتين المسألتين عن طريق التحليل باستعمال اللغة العادية، وهذا هو ملخص فلسفة مور التحليلية.

1 إسلام، عزمي: اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، مصدر سابق، ص 239. وينظر كذلك: زيدان، محمود فهمي: مناهج البحث الفلسفي، مصدر سابق، ص 88.
و. إبراهيم، زكريا: دراسات في الفلسفة المعاصرة، مصدر سابق، ص 196-197.

2 إبراهيم، زكريا: دراسات في الفلسفة المعاصرة، المصدر نفسه، ص 197-198.

3 مدين، محمد: جورج مور، مصدر سابق، ص 20.

4 متس، رودلف: الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، مصدر سابق، ص 142-143.

5 صالح، علي حاكم: نظرية المعرفة عند جورج إدوارد مور، رسالة ماجستير، 1991، ص 40.

سوء استعمال اللغة فالفيلسوف حينما يقول (أنا لا أرى قطة وإنما معطيات حسية هي كذا وكذا)، سوف يعارض كل شخص يقول إنه يرى قطة، على الرغم من أن الاثنين يدركان أو يبصران الموضوع ذاته[1].

ويؤكد مور على أن اللغة كانت سبب كل الأخطاء والمغالطات بقوله (إن اللغة قد نمت وكأنها وضعت صراحةً من أجل تضليل الفلاسفة، ولا أدري لماذا كان عليها أن تفعل ذلك. ولكن يبدو لي أنه لا شك في أنها في كثير من الأحيان قد فعلت ذلك)[2].

إذن يقرر مور أن الاستعانة بالمنهج التحليلي والفهم الواعي لطبيعة اللغة يُمكننا من تلافي معظم المشكلات الفلسفية، لأنها ليست أكثر من سوء فهم، فمور لم يهدف مطلقاً إلى القول بأن المشاكل الفلسفية هي مشاكل زائفة، بل إن كل ما يريد التأكيد عليه هو أن الصعوبة في حل المشاكل الفلسفية يعود في بعض الأحيان إلى عدم دقة السؤال، وإلى عدم الدقة فيما يُسأل عنه، إذ غالباً ما يحدث أن يجد المتجادلون أنفسهم في سوء تفاهم، لأن ما يتجادلون حوله هو في الحقيقة ليس سؤالاً واحداً وإنما بضعة أسئلة[3].

وبذلك كانت طريقة مور التحليلية تعمل على إزالة ما هو غامض أو مبهم من عالم الفكر، وبالتالي جاز لنا القول بأن الفيلسوف الذي لا يريدنا إلا أن نتقبل ما هو واضح وجلي لا يمكن إلا أن يكون يقينياً[4].

والتحليل عند مور مرتبط أشد الارتباط بالتوضيح، فهو منهج يتبع بغرض الكشف عن حقيقة كثير من المشكلات الفلسفية، التي لو حللناها – أي أوضحناها– لتبين لنا سوء الفهم في تلك المشكلات، لذا كان مور متخذاً مبدأً لا يحيد عنه، ويتبين هذا المبدأ عن طريق السؤال الآتي (ما الذي نقصده من قولنا كذا وكذا؟)[5]، وتؤكد

---

1 Malcolm, N.: Moore and Ordinary Language In The Philosophy of G.E. Moore, Op.Cit., p. 357-358.

2 Moore, G.E.: A reply to My Critics, In The Philosophy of G.E. Moore, Op.Cit., p. 290.

3 Copleson, Fredrick: A history of Philosophy, Barns and Oates Ltd, London, 1966, p. 415.

4 الشماع، صالح: مشكلات الفلسفة، مصدر سابق، ص 100.

5 أسلام، عزمي: اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، مصدر سابق، ص 239.

سوزان ستبنج تمسك مور بهذا المبدأ، بقولها أن منهج مور يتلخص دائماً في إزالة الغموض والإتجاه إلى التوضيح باستمرار، وتروي كيف أنبرى لها في أول مقابلة لها معه حينما كانت تقرأ بحثاً في الجمعية الارسطية عام 1917 بقوله (ماذا تعنين بهذا الكلام؟)[1].

وبما أن التحليل مرتبط أشد الارتباط بالتوضيح، فينتج بالتالي، أنه لا يضيف إلى معرفتنا معرفة جديدة، وإنما يوضح لنا ما كنا نعرفه بالفعل - أي ما نعرفه بوساطة الحس المشترك -، فالتحليل توضيح للمعرفة لإظهار العناصر المشتركة التي تتكون منها عباراتنا وألفاظنا، وبيان ما إذا كانت مما يتفق والحس المشترك أو لا يتفق. وغالباً ما يرتبط التوضيح عند مور باستعمال التعريف، وبذلك نستطيع القول بأن التحليل عنده مرتبط بالتعريف*، أو هو نوع من التعريف[2]، ونجد ذلك واضحاً في قوله (إن تعريف مفهوم معين هو بمثابة تحليل له، ولكن تعريف كلمة ما ليس كذلك، بمعنى أنه ليس تحليل لتلك الكلمة ولا تحليلاً لأي مفهوم)[3].

إلا أن ذلك لا يعني أن يصبح التحليل - بوصفه تعريفاً- عند مور، هو بمثابة ترجمة، إذ ليس المقصود بالتحليل عنده، وضع كلمة مكان كلمة أو عبارة محل عبارة أخرى مساويةً لها في المعنى فقط، وإنما يجب أن تكون العبارة الثانية أكثر وضوحاً من العبارة الأولى، بحيث تأتي الثانية تحليلاً للأولى، بينما لا يكون العكس صحيحاً[4]، ويمكن التعبير عن ذلك (بأنك تحلل القضية (ق) لو وجدت عبارة

---

1 Stebbing, S.: The Effects of Moore, in the Philosophy of G. E. Moore, Op.Cit., p. 190.

* وهو نفس ما كان يستعمله سقراط حيث كان التحليل عند سقراط هو إيجاد تعريفات محددة للألفاظ عن طريق تحليل تلك الألفاظ، وعلى سبيل المثال تحليل أو تعريف معنى التقوى في محاورة اوطفيرون.
ينظر:- أفلاطون: اوطفيرون، نقلها من اللاتينية إلى الإنجليزية بنيامين جويت، وعربها عن الإنجليزية زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1966، ص 240.

2 إسلام، عزمي: اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، مصدر سابق، ص 240.
وينظر:- زيدان، محمود فهمي: مناهج البحث الفلسفي، مصدر سابق، ص 118.

3 Moore, G.E.: A reply to My Critics, In The Philosophy of G.E. Moore, Op.Cit., p. 565.

4 إسلام، عزمي: اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، مصدر سابق، ص 241.

أخرى مثل (ق أ) تكشف عن مكنون (ق) ومعناها، أكثر من (ق) نفسـها)[1]، أو بعبارة أخرى، نقول أنه عندما يريد - مور- أن يحلل تصور عقلي ما، فإنه يحـاول إيجاد تصور عقلي أو مجموعة من التصورات العقلية تساوي ذلـك الـذي نقـوم بتحليله، أو إيجاد عبارة مرادفة تستعمل للتعبير عن التصور العقلي الذي يحلله[2].

وهذا هو المنهج الذي أتبعه مور والذي رأى أن يقدمه علـى أنـه إنمـوذج للمنهج الواجب إتباعه سواء في الأخلاق أم في الفلسفة، لما له من قوة، وما يحققـه من نجاح، وهو منهج يقوم في أساسه على، أن التفكير يعني أصلاً أن يطرح المـرء أسئلة ويسعى للإجابة عليها، ولكي يكون التفكير واضحاً لا بد من أن يتأكد المرء من السؤال الذي يريد الإجابة عليه، وقد تبدو هذه المهمة سهلة، لكن من الصعب جداً أن يتبين المرء فشله في الرؤية الواضحة للسؤال المطـروح، أو في أنـه يظـل واضحاً أمام ذهنه في أثناء المناقشة أي في المدة التي يقول أنه يفكر في هذه المشكلة في أثنائها، وكثيراً ما نخلط بين سؤال وآخر نظراً لفشلنا في الرؤية الواضحة لما هـو السؤال الذي نعتقد أننا نجيب عليه[3]

التحليل في الاخلاق

اولاً: موضوع علم الاخلاق:

إن الخطوة الأولى التي سار فيها مور في تطبيق منهجه التحليلي في المشكلات الأخلاقية في كتابه مبادئ الاخلاق، هي تعريف* علم الأخلاق وتحديد الموضـوع الحقيقي لهذا العلم، متخذاً في سبيل ذلك سؤالين رئيسيين هما[4]:

1. ما نوع الأشياء التي يجب أن توجد من أجل ذاتها؟

---

1 Wisdom, J.: Moore's Technique, In The Philosophy of G.E. Moore, Op.Cit., p. 425.

2 كامل، فؤاد وآخرون: الموسوعة الفلسفية المختصرة، مصدر سابق، ص 461.

3 Stebbing, S.: Moores Influence, in the Philosophy of G. E. Moore, Op.Cit., p. 519.

* إن ما نقصده بالتعريف - كما يقول مور- هو تحليل فكرة ما أو موضوع ما الذي هـو قيد البحث، فإن المقصود بالتعريف هو تحليل الموضوع.
ينظر: Moore, G.E.: Principia Ethica, Op.Cit., Ch1, p. 7.

4 Ibid, Pviii (Preface).

2. ما نوع الأفعال التي يجب علينا إنجازها؟

وبعد أن يطرح مور هذين السؤالين، يمضي في طريقه لتحديد موضوع علم الأخلاق الأساسي، وكان الموضوع الأساسي للأخلاق ما قبل مور هو السلوك* الإنساني[1]، إلا إن مور رفض أن يكون السلوك هو الموضوع الرئيس للأخلاق، ذلك لأن الأخلاق تتسع أكثر من السلوك (إذ تشتمل على الغايات والدوافع والظروف) ثم إن السلوك تعالجه علوم أخرى[2]، ومن ثم فإن الأخلاق باتخاذها السلوك موضوعاً ستفقد- كما يقول مور- استقلالها، وبذلك ينبغي رد السلوك إلى أحد العلوم** التي تهتم بوجه خاص بالإنسان[3]، ولذلك تصور مور الأخلاق على (إنها البحث العام فيما هو خير وليس تناول السلوك الإنساني بوصفه خيراً أو شراً)[4]. وإن هذا التعريف الجديد*** للأخلاق هو بمثابة ثورة حقيقية في علم الأخلاق أثارت العديد من التساؤلات والمناقشات[5]، وبهذا يكون (الخير) هو الموضوع الأساسي للأخلاق عند مور[6]، ويتضح ذلك عن طريق قول مور (لتعريف علم الأخلاق يجب أن نكشف عما هو مشترك وخاص بين كل الأحكام الأخلاقية المؤكدة - التي لانشك بصحتها- وهي ليست مسألة متعلقة (بالخير) ونقيضه (الشر)، واللذان ينطبقان على السلوك كما ينطبقان على أشياء أخرى)[7]. ولذا يكون (الخير) هو الموضوع الأساسي للأخلاق وليس السلوك، لأن الخير كما يرى

---

* ولكن ليس كل سلوك يصلح أن يكون موضوعاً لعلم الأخلاق، فالسلوك ينقسم إلى ثلاثة أنواع هي: 1- سلوك إرادي 2- سلوك غير إرادي 3- سلوك شبه إرادي، وإن موضوع علم الأخلاق هو السلوك الإرادي وشبه الإرادي أما اللاإرادي أو ما يصدر عن المرء اضطراراً، فلا يصلح أن يكون موضوع علم الأخلاق. ينظر: عبد العال، حمدي: الأخلاق ومعيارها (بين الوضعية والدين)، ط3، دار القلم، الكويت، 1985، ص 17-20.

1 عبد العال، حمدي: الأخلاق ومعيارها، ص 17.

2. Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch1, p. 1.

** ويقصد مور به علم النفس وعلم الاجتماع. ينظر:

3. Ibid., p. 40.

4. Ibid, Ch1, p. 2.

*** بوصفه تحليلاً للأخلاق.

5. هويدي، يحيى: مقدمة في الفلسفة العامة، ط5، دار النهضة العربية، 1968، ص 204.

6. Moore, G.E.: Op.Cit, Ch1, p. 3-5.

7. Ibid, Ch1, p. 1-2.

مور هو نقطة بداية علم الأخلاق، فهو أساس كل تعريف في الأخلاق كما يكون أساساً لتعريف الأخلاق وهو موضوع للفكر بسيط غير قابل للتعريف والتحليـــل، وينبغي أن تعرف الأخلاق بالإشارة إليه[1]، كما إن الخير عند مور أصـــبح قاعـــدة لكل قيمة أخلاقية[2].

ويؤكد مور أن موضوع الأحكام الأخلاقية، هي ليست أشياء خاصة كما هو الحال في الدراسات الأخرى، بل إنها تشمل الأحكام العامة كلها التي تؤكد صـــلة الخيرية بأي موضوع آخر، ومن هنا فإن تلك الأحكام تتضمن النظـــر الأخلاقـــي (Casuistry) في قضايا الضمير وتقرير مسائل الخير والشر، وعندها يكون (الخير) هو البحث الأخلاقي الأساسي[3]، والذي تدور عليه فلسفة مور الأخلاقية، وكـــان هذا الإجراء المنهجي الجديد - أي جعل الخير الموضوع الأساسي للأخلاق- يضع نمطاً جديداً في النظر إلى الأخلاق - بوصفها تحليلاً- وأثراً لا على الفلاسفة الذين يعملون في حقل الأخلاق، فحسب، بل على كثير من الفلاسفة الذين يعملـــون في فروع مختلفة* من الفلسفة[4].

---

1 Ibid, Ch1, p. 5-17.

2 Kemerling, Garth: Ethical Life, in G.E. Moore (Analysis of Common Sense), Op.Cit., p. 2.

3 Moore, G.E.: Op.Cit, Ch1, p. 3-5.

* حيث نجد أن أثره أمتد إلى الكثير من الفلاسفة الأخلاقيين ومنهم الفيلســوف الإنجليـــزي الفريد أيونج (1899–1973) الذي أتبع مور في ثورته على المثالية وبيان تهافتها، وكـــذلك استخدامه للمنهج التحليلي في فلسفته الأخلاقية على غرار ما فعله مور في كتابه (مبـــادئ الأخلاق). ينظر: أيونج، الفريد: مقدمة في فلسفة الأخلاق، مصدر سابق، ص 8، ص 11–12. كما تأثر به آخرون ومنهم فلاسفة أكسفورد في استعمالهم للتحليل المنطقـــي للغـــة. ينظر: بدوي، عبد الرحمن: مدخل جديد إلى الفلسفة، ط2، وكالة المطبوعات، الكويـــت، 1979، ص 253. وأمتد هذا الأثر إلى العالم العربي المعاصر حيث نجد ناصيف نصار يؤكد على (أن سيادة الدين والأخلاق المبنية على النظرة الدينية لا تزال في روحية العالم العـــربي أقوى من سيادة العلم، لذلك يتعين على الفيلسوف التحليلي في هذا العالم أن يطبق مبادئ فلسفته على الحياة الدينية والحياة الأخلاقية، أي أن يحلل قضايا الدين وقضايا الأخلاق، على الأقل بقدر ما يهتم بتحليل قضايا العلم، إذا أراد أن تكون مساهمته الفلسفية متجاوبة مـــع واقع مجتمعه وعصره). وبذلك يقر نصار بأن التحليل المنطقي للدين والأخلاق ضـــروري. ينظر: نصار، ناصيف: طريق الاستقلال الفلسفي، دار الطليعة، بيروت، 1975، ص 33.

4 Petrerfreund, Sheldon, p. and Denise, Th.C.: Contemporary Philosophy and its Origins, Op.Cit., p. 252.

ثم يطرح مور سؤالاً هو (ما هو الخير في ذاته؟) أو (ما هي صفة الخيرية؟) والجواب على ذلك – كما يقرر مور بمنهجه التحليلي- (هو إن تلك الصفة لا تملك أي تعريف واضح، أو هي مما لا يمكن تعريفه)[1]. لأن تعريف فكرة ما هو كيفية تحليلها، لأن الفكرة عادةً تكون مركبة غير بسيطة، أما (الخيرية) فهي صفة بسيطة غير مركبة، وبذلك لا يمكن تحليلها، أي لا يمكن تعريفها[2]، وبذلك فالخيرية لا تقبل التعريف والتحليل*، لأن من شأن التعريف أن ينص على الأجزاء التي يتكون منها بالضرورة أي كل معين، وبهذا المعنى، لا يكوّن لمفهوم (الخير) أي تعريف نظراً لأنه بسيط لا أجزاء له[3]. أي أن مور يؤكد على أن ما لا يمكن تعريفهُ ليس (الخير) أو الكل الذي يملك صفة الخير، بل الصفة نفسها[4]. إذن ليس ما هو خير موضوع علم الأخلاق الرئيس، بل الخير بوصفه صفة أو صفة الخيرية، هو الموضوع الرئيس (الأساسي) لعلم الأخلاق عند مور. إذن فالخير صفة** عند مور، إذ أعترض على الفلاسفة الذين يقرون بأن (الخير ليس صفة)، وأكد خطأ دعواهم ومن هؤلاء الذين اعترض عليهم مور هو (جوزيف. Joseph, H.W. B)[5].

وقد أشار مور إلى أن بعض الفلاسفة كانوا غالباً ما يوحدون بين صفة الخيرية وبين غيرها من موضوعات الفكر الأخرى الذي أدى إلى الوقوع في مغالطة

---

1 Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch1, p. 5-7.
وينظر كذلك:
Moore, G.E.: Is Goodness A quality, In Philosophical Papers, Op.Cit., p. 89 and next.

2 Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch1, p. 7-9.

* لأننا لو عرفناها بحدود أخرى طبيعية فإنها سوف ترد إلى حدود لا أخلاقية مما سينتهي بفلسفة الأخلاق إلى أن تصبح جزءاً من العلم الذي تستخدم حدوده في تعريف حدودها، مثل علم النفس والاجتماع والأحياء، فالفكرة الأساسية التي يشدد عليها مور هي (استقلال الأخلاق). ينظر: أيونج، الفريد: مقدمة في فلسفة الأخلاق، ص 164-172.

3 Moore, G.E.: Principia Ethica, Op.Cit., Ch1, p. 9.

4 Moore, G.E.: Ibid, Ch1, p. 8-9.

** بسيطة غير قابلة للتعريف وبالتالي غير قابلة للتحليل، وبذلك أخضع مور فلسفته الأخلاقية كلها للتحليل ما عدا الموضوع الرئيس لها الذي لا يمكن تعريفه أو تحليله، مع العلم إنه توصل إليه – أي كموضوع لعلم الأخلاق- بالمنهج التحليلي.

5 Moore, G.E.: Is Goodness A quality, Op.Cit., p. 89-101.

يسميها مور (المغالطة الطبيعية)*، وهي (تلك المغالطة التي تحيل ما تستعمله على أنه مبدأ أساسي للأخلاق، إما لنوع من تحصيل حاصل - أي كلام مكرر لا فائدة من تكراره-، أو إلى تقرير معنى كلمةٍ ما)[1]، ولذلك لايمكن تعريف الخير - وهو صفة غير طبيعية- بأيّة صفة طبيعية**. وهذا هو معنى المغالطة الطبيعية*** التي أكـــدها مور بمنهجه التحليلي في فلسفته الأخلاقية[2].

وبذلك لا يمكن تعريف الخير (الخيرية) بأيّة صفة طبيعية أخرى، وهو لا يمكن تعريفه وتحليله، ومع إنه لا يمكن تعريفه وتحليله، إلا اننا نستطيع إدراكه بمقتضـــى فعل من أفعال الآستبصار (البصيرة) المباشر أو الخبرة المباشرة، أي تعريف بالحـــدس المباشر كما يقرر مور[3].

وبعد أن يؤكد مور أن الخير فكرة بسيطة، ينتقل إلى تحليل علاقات الأحكام الأخلاقية، أي تحليل العلاقة القائمة بين صفة الخير (الخيرية) وبين الأشياء الموصوفة بها، ويصنف مور تلك العلاقات إلى نوعين:

فالنوع الأول يقرر أن الشئ يكون خيراً في ذاته، وهو خير بوصفه غاية، والثـــاني يرتبط برابطة سببية بشئ آخر يكون خيراً في ذاته وهذا هو الخير بوصفه وسيلة[4].

---

* وهي في نظر مور انتهاك الاستقلال الأخلاقي، فهي تحاول طرح أساس غير أخلاقي لعلم الأخلاق ومن ثم فهي تجعله تابعـــا للميتافيزيقـــا أو أحـــد العلـــوم الطبيعيـــة. ينظـــر: Moore, G.E.: Principia Ethic, Ch1, p. 20.

1 Ibid, Ch1, p. 9-10.

** ينبغي أن نميز بين النـــزعة (الغير طبيعية) في الأخلاق وبين النـــزعة (فوق الطبيعية) أو (ما وراء الطبيعة) فمور في إنكاره للنـــزعة الطبيعية، لم يكن يعني علـــى الإطـــلاق أننـــا لا نستطيع أن نفسر الأخلاق من دون استعمال كائنات (فوق طبيعية) مثل الألوهية، وإنمـــا كان كل ما يستهدفه هو مجرد الإشارة إلى الفرق بين الخير، وهو التصـــور الأخلاقـــي الأساسي، وبين تلك التصورات التي تنتمي لعلم النفس أو أي علم طبيعي آخـــر والـــتي يستهدف أصحابها رد الخيرية إليها. ينظر: أيونج، الفريد: مقدمة في فلسفة الأخـــلاق، مصدر سابق، ص 151.

*** وسوف يتم بيان المغالطة الطبيعية بشكل أوسع في الصفحات اللاحقة.

2 The Internet Encyclopedia of Philosophy, Naturalistic Fallacy (Article: on the Ethical Theory), Article from Internet, www. uty. edu\ research\ iep\ m\ Fallacy. Htm. 2001, p. 1.

3 The Internet Encyclopedia of Philosophy, Naturalistic Fallacy (Article: on the Ethical Theory), Op.Cit., p. 1.

4 Moore, G.E.: Principia Ethica, Op.Cit., Ch1, p. 21.

ونجد أن مور يفضل النوع الأول على النوع الثاني، ذلك لأن النـــوع الأول يكون صادقاً بالضرورة في جميع الحالات، أما النوع الثاني فقد تكون له نتائج لبناء نوع معين من الأفعال، وبذلك لا يكون صادقاً في كل الأحوال، وإن أحكام النوع الأول هي أحكام كلية، في حين أحكام النوع الثاني تكون جزئية[1].

ثم يصل مور بمنهجه إلى تقرير علاقة ما بين الخير في ذاته، والأشياء التي تكون خيرة، إذ يؤكد وجود ثلاثة أنواع من الأشياء المختلفة التي تتعلق بالأحكام الصادرة عنها، فهنالك أشياء بعضها له قيمة باطنية، وأشياء لها قيمة شريرة، وثالثة متعادلـــة القيمة، وإن الشئ قد ينتمي إلى أيّة فئة من هذه الفئات الثلاث، وهو جزء من كل، وإن قيمة الكل المكون من الأثنين أكبر بكثير من مجموع قيمتي الشيئين الخيريـــين[2]. وإن مور يستعمل عبارة الكل العضوي (Organic Whole)* للتعبير عن هذا الكل المكون من الأشياء الخيرة[3].

ثانياً: المغالطة الطبيعية:

بعد أن حدد مور بمنهجه التحليلي: موضوع علم الأخـــلاق – الخـــير– في القسم الأول من كتاب (مبادئ الأخلاق)، يعود في القسم الثاني والثالث والرابـــع في مناقشة أصحاب النظريات الأخلاقية التي وقعت في المغالطة الطبيعيـــة، بمنهجـــه التحليلي، ويقسمها إلى ثلاثة أقسام** هي:-

1. الأخلاق الطبيعية (الأخلاق عند فلاسفة المذهب الطبيعي).
2. أخلاق اللذة (الأخلاق عند فلاسفة مذهب اللذة).
3. الأخلاق الميتافيزيقية (الأخلاق عند الفلاسفة الميتافيزيقيين).

---

1 Ibid, Ch1, p. 22-27.

2 Moore, G.E.: Ibid, Ch1, p. 27.

* الكل العضوي: هو ذلك الكل المكون من الأشياء الخيرة، الذي يمكن أن يتصف بصـــفة الخيرية بدرجة مختلفة عن تلك التي نحصل عليها من مجموع الدرجات التي يتصف بها كل أجزاء ذلك الكل.

ينظر: Moore, G.E.: Principia Ethica, Op.Cit., Ch1, p. 32, 36.

3 Moore, G.E.: Ibid, Ch1, p. 33-36.

** إلا أننا سنضم القسم الأول والثاني في فقرة واحدة بأعتبارهما يمثلان إتجاهاً واحداً وهو ما يسميه مور بـــ (المجموعة الطبيعية).

ويتناول مور بالتحليل الأجوبة المقترحة للسؤال الأخلاقي الأساسي (ما هو الخير في حد ذاته؟)، وإن هذه الأجوبة المقترحة من أصحابها قد ارتكبت مغالطة طبيعية، وهي على نوعين[1]:

1. إن هذه الأجوبة المقترحة تؤكد وجود نوع من الأشياء يكون وحده خيراً في ذاته.
2. إن هذه الأجوبة المقترحة تؤكد وجود هذا الشئ الواحد، لتعريف معنى الخير.

ونتيجة لتلك الأجوبة، يقسم مور النظريات التي اقترحت على وفقها إلى مجموعتين[2]:-

1. مجموعة ميتافيزيقية* (أي أصحاب النظرية الميتافيزيقية).
2. مجموعة طبيعية (أصحاب المذهب الطبيعي) وتنقسم بدورها إلى قسمين:-

أ. نظريات يكشف أصحابها عن وجود كائن أو موجود طبيعي، يكون وحده الخير، ولا يكون هو اللذة.

ب. نظريات مذهب اللذة.

ويقدم مور مثالاً في تحليل قضية لبيان المغالطة الطبيعية بقوله (نفترض أن الرجل قال (أنا مسرور) ولنفترض أن ذلك ليس كذباً إنما حقيقة، فإذا كانت هي الحقيقة، فماذا نعني أن العقل - والعقل محدود- قد ميز في هذه اللحظة الشعور الواضح الذي يُدعى بالسرور أو الفرح، والسرور لا يعني شيئاً بل هو مجرد سرور، وإننا نجد أن هنالك من هو أكثر أو اقل سروراً،... وإذا حاول أحدهم أن يُعرّف السرور باستعمال مواضيع طبيعية، مثل قول أن السرور يعني الإحساس بالأحمر، فنستدل عن طريق ذلك أن السرور لون، ونحن نشك بصدق هذه العبارة، ولذا يبدو أنه اعتقاد خاطئ أو مغالطة**، لأن السرور لا يعني الإحساس بالأحمر أو بأي شئ آخر أياً كان الذي لا يقدم لنا الفهم الكافي لمعرفة السرور وهو ((امتلاكنا

---

1 Moore, G.E.: Principia Ethica, Op.Cit., Ch2, p. 37-38.

2 Ibid, Ch2, p. 38-39.

* وهي المجموعة التي تفترض أن هنالك علاقة بين الخير وبين الحقيقة المفارقة، وأن هذه الحقيقة المفارقة (الميتافيزيقا) تكشف عن وجود كائن أو موجود غير طبيعي (مفارق للحس) يكون وحده هو الخير. ينظر: Moore, G.E.: Ibid, Ch2, p. 38-39.

** أي مغالطة طبيعية.

الإحساس بالسرور))، وإن فكرة السرور بالتأكيد غير قابلة للتعريف*، ففكرة السرور هي إنه السرور ولا شئ أخر غيره)[1]. وهكذا نجد أن مور يؤكد أن اعتبار السرور هو الإحساس بالأحمر أو بأي شئ آخر هو مغالطة طبيعية أرتكبها البعض من الفلاسفة في محاولتهم تعريف المصطلحات الفلسفية والأخلاقية.

وفيما يأتي تطبيق مور لمنهجه التحليلي على المذاهب الأخلاقية التي ارتكبت المغالطة الطبيعية:

1. المجموعة الطبيعية:

أ. المذهب الطبيعي:

يتناول مور (المذهب الطبيعي) بالتحليل محاولاً أولاً وقبل كل شئ وضع تعريف محدد لـ (المذهب الطبيعي)، مبتدئاً بتعريف تحليلي** لهذا المذهب ثم وضع تعريف محدد لهذا المذهب، إذ يقول (هنالك نظريات أخلاقية يؤكد أصحابها أنه لا وجود لقيمة باطنية إلا في حالة اتصاف شئ بصفة طبيعية لا تكون هي اللذة، وهي نظريات تصرح بذلك على فرض أن الخير يعني الاتصاف بصفة طبيعية)[2]، وهذه النظريات بعد تحليلها يسميها مور النظريات الطبيعية، لأنها (جميعاً تتكلم عن صفات بسيطة أو مركبة، تتصف بها أشياء وموضوعات طبيعية بسيطة أو مركبة)[3]. وبالتالي يصل مور من نتيجة تحليلاته إلى (إطلاق تسمية المذهب

---

* وبالتالي غير قابلة للتحليل شأنها شأن الخير.

1 Moore, G.E.: Principia Ethica, Op.Cit., Ch2, p. 12-13.

** التعريف التحليلي - كما يقول مور- هو إننا نقوم بتعريف كلمة ما بتحليل مفهوم ما، ومثال على ذلك كما يقدمه مور (X جد Y) ويعني (Y حفيد X) أي أن (X جد Y) سيعني أنه لا بد من وجود شخص يكون (X) جداً له، وأما (Y) فهو الحفيد. وهذا هو التعريف التحليلي الذي يؤكد عليه مور، ومثال أخر، لمور، على التعريف التحليلي، إذا أردنا أن نعطي لكلمة (العدد) تعريفاً تحليلياً فأنك ستقول ببساطة أن كلمة (العدد) تعني كذا وكذا...، فمثلاً الأعداد الفردية والأعداد الزوجية غالباً ما تعني كذا وكذا...، وإن ما قمنا به - كما يقول مور- هو ليس تحليل (العدد)، بل نقوم بتحليل مفهوم واحد يتعلق بـ (العدد)، وهذا هو مفهوم التعريف التحليلي عند مور. ينظر:
Moore, G.E.: What is Analysis, In Lectures on Philosophy, Op.Cit., p. 159-160.

2 Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch2, p. 39-40.

3 Ibid, Ch2, p. 40.

الطبيعي: على طريقة للبحث في الأخلاق تقوم على استبدال صفة الخـــير بصـــفة يتصف بها شئ طبيعي*)[1].

ثم يقوم بتحليل معنى الألفاظ التي يستخدمها في هذه المناقشة، مثل طبيعـــي، موضوعات طبيعية وغير ذلك، فيقول (إن ما أعنيه بـــ ((الطبيعية Nature)) هـــو كل ما يكون موضوع بحث العلوم الطبيعية وكذا علم النفس، ويمكن القول بـــأن معنى الطبيعة يشمل كل ما هو موجود، وكل ما سيوجد في الزمان، ومن ثم فإننـــا نقول أن شيئاً من الأشياء هو شئ طبيعي، إذ كان موجوداً أو موجود حالياً، أو هو مما يمكن أن يوجد مستقبلاً في الزمان)[2].

وبعد ذلك يتساءل مور عن الصفات الطبيعية والصفات غـــير الطبيعيـــة، إذ يؤكد عن طريق التحليل، أن الخير صفة تتصف بها أشياء طبيعية معينة، مع إنه ليس صفة طبيعية، وأن آيّة صفة ما، بكونها طبيعية، يجب أن توجد في الزمان، ولا يمكن أن يكون الخير كذلك، أي لا يمكن أن يوجد بذاته في الزمان[3].

ثم يحلل الصياغة اللغوية للمذهب الطبيعي ويرى: (أن القول الشـــائع بـــأن الأشياء تكون خيرة لأنها طبيعية، يؤدي إلى قضيتين وهميتين أو كاذبتين هي:-

1. إن كل ما هو (سوي Normal) هو خير من حيث هو كذلك.
2. أن كل ما هو (ضروري Necessary) هو خير من حيث هو كذلك)[4].

إذ يناقش مور معنى الخيرية في الطبيعة محللاً ارتباط الخيرية بمعنى ما هو (سوي) يكون خيراً بالضرورة فيقول (قد تعتبر الصحة الوفيرة، على سبيل المثال، خيراً من حيث أن اعتبار المرض كذلك نتاجاً طبيعياً. لكن السؤال الحقيقي في هذا الصـــدد هو: ((هل كل ما هو سوي يكون خيراً بالضرورة؟)) و((هل يتضح لنا حقيقـــة أن الصحة مثلاً شيئاً خيراً؟)). وأنني اعتقد - كما يقول مور- في المقام الأول، بـــأن ليس كل ما هو خير هو (سوي) بل على العكس، فما هو شاذ عن المألوف قـــد يكون أفضل مما هو (سوي)، فمما لا شك فيه أن الامتياز والتفوق حالات (غـــير

---

* وهذا هو تعريف مور للمذهب الطبيعي.
1 Ibid, Ch2, p. 40-41.
2 Ibid., Ch2, p. 40-41.
3 Ibid, Ch2, p. 42.
4 Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch2, p. 41-45.

سوية)*، شأنها شأن الفساد الفجور، لكن يمكن القول مع ذلك أن ما هو (سوي) هو خير)[1].

ينتقل مور إلى تحليل أراء المذهب الطبيعي المتمثلة في آراء هربرت سبنسر (1820-1903)، وتشارلز دارون (1809-1882)، بوصفها مثالاً للمذهب الطبيعي، وقد أقيمت على أساس التطور، فيرى مور أن نظرية دارون (الانتخاب الطبيعي) قد أُطلقت على العملية الطبيعية التي يتحقق بها (الانتخاب الطبيعي) أسم عملية (التطور)، وبذلك تكون الأخلاق عند دارون هي (الأخلاق التطورية)، أي أن ما هو أحسن إنما يعني ما هو أكثر، وهي نفس ما أوحى به سبنسر في فلسفته الأخلاقية الذي عدّ أن الأحسن هو الأكثر تطوراً، أي أن الأكثر هو الأحسن، وبذلك ربط بين التطور وبين الأخلاق، أو بين اللذة وبين التطور، إلا أن مور قد رفض هذا الربط، لأن اعتبار الأحسن أخلاقياً مرادفاً للتطور يتطلب أن نربطه بالقضية (الحياة سارة)، وبذلك يكون من أتباع مذهب اللذة أكثر من كونه من أصحاب مذهب التطور وبهذا يسمي مور مذهب سبنسر - بعد هذا التحليل- بمذهب اللذة الطبيعية وهو ينتمي إلى مذهب الفلاسفة الطبيعيين ومذهب فلاسفة اللذة** أيضاً[2].

يؤكد مور أن موقف سبنسر يجعلنا في حيرة: هل نعدّه متمسكاً بالقضية التطورية التي تقرر أن الأكثر تطوراً هو الأحسن، وذلك لأنها أكثر تطوراً فحسب، أم أنه يميل إلى القضية اللذية التي تقرر أن الأكثر لذة هو الأحسن، وذلك لأنه أكثر لذة فحسب، وبذلك وقع سبنسر في المغالطة الطبيعية***، لأنه يعدّ (السار) هو

---

* وعلى ذلك يستعمل مور مثالاً على هذه القضية فيقول (هل أن تميز وتفوق سقراط وشكسبير سوي أم غير سوي؟) ويصل عن طريق التحليل إلى اعتبار أن الامتياز والتفوق هما حالات غير سوية، وبذلك يكون كل منهما غير سوي في تميزه وتفوقه، لأنه قد يكون غير السوي أفضل مما هو سوي - كما يقرر مور-، وبالتالي فسقراط وشكسبير، مع أنهما يُعتبران غير سويين إلا أنهما أفضل من الأسوياء في عصرهما.
نظر: Moore, G.E.: Ibid, Ch2, p. 43.

1 Ibid, Ch2, p. 43.

** أي أننا نستطيع أن نضع سبنسر في مذهب اللذة أو في مذهب الطبيعي.

2 Moore, G.E.: Principia Ethica, Op.Cit., Ch2, p. 43.

*** كما وقع فيها دارون.

الذي يمنح اللذة مرادفاً للخير ومن ثم يفسر الخير بالسار، وبذلك يكون قول (هذا خير) وقول (هذا ليس خيراً) غير متناقض، لأننا ما دمنا نقصد - تعبير سبنسر- أن هذا يَسر أحدهما ولا يَسر الأخر، فمن الممكن أن يصدق التقريران، وهذا ما يرفضه مور تماماً لأنه لا يقبل أن يكون الفعل الواحد صواباً وباطلاً في وقتٍ واحد، أو خيراً وشراً معاً. وكذلك رفض مبدأ تشبيه السار بالخير، لأن الخير صفة غير طبيعية، والسار صفة طبيعية، وهذه هي حقاً المغالط الطبيعية[1].

وهكذا نجد أن مور قد أستعمل المنهج التحليلي، في تحليل المذهب الطبيعي، وآرائه حول الخير، والتي انتهت بالتالي إلى ارتكابهم المغالطة الطبيعية.

ب. مذهب اللذة*:

أما مذهب اللذة فهو المذهب الثاني من المجموعة الطبيعية، الذي تناوله مور بالتحليل، إذ أكد أنه قد أرتكب أصحاب هذا المذهب مغالطة طبيعية[2]، وأول ما يبدأ به مور في تحليل هذا المذهب، يقدم تعريفاً لهذا المذهب إذ يقول (هو ذلك المذهب الذي يعتقد أصحابه بأن اللذة هي الخير الوحيد)[3]، فيجمع أصحاب هذا المذهب على أن اللذة هي معيار السلوك الأخلاقي، وهي لوحدها الخير الأقصى الذي يطلب لذاته، فالأفعال لا تكون خيراً إلا بمقدار ما تتضمنهُ من منفعة ولذة[4]، فالفعل يكون خيراً بمقدار ما فيه من اللذة، وشراً بمقدار ما فيه من الألم[5].

---

1 Moore, G.E.: Op.Cit., Ch2, p. 52-58..

* (Hedonism) تُترجم إلى العربية بمعنى مذهب اللذة، وقد استُعمل هذا المصطلح في الفلسفة المعاصرة بمعنى (اللذة أو السعادة أو المنفعة) أي كلها تعبر عن معنى واحد، فإذا قلنا لذة فنعني بها - على حد تعبير الفلاسفة المعاصرين- في الوقت نفسه سعادة أو منفعة. ينظر: الطويل، توفيق: الفلسفة الخلقية، ص 192، ص 455. ويقارن: عبد العال، حمدي: الأخلاق ومعيارها، ص 79-85. و. غريغوار، فرانسوا: المذاهب الأخلاقية الكبرى، ترجمة قتيبة المعروفي، ط1، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، 1970، ص 93-96. و. أحمد: الأخلاق، دار الكتاب العربي، بيروت، 1969، ص 89-101.

2 Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch3, p. 59.

3 Ibid, Ch3, p. 51.

4 عبد العال، حمدي: الأخلاق ومعيارها، ص 79.

5 أمين، أحمد: الأخلاق، ص 89.

وخير من مثل هذا الاتجاه الأخلاقي قديماً هو ابيقور (341-270 ق. م) ويسمى مذهبه بمذهب المنفعة الفردية (مذهب الأنانية)* ، كما مثل هذا المذهب حديثاً توماس هوبز[1]، ثم تطور هذا المذهب إلى مذهب المنفعة العامة (اللذة أو السعادة العامة) على يد جيرمي بنثام (1748-1832) بتحويله المنفعة من فردية إلى المجموع** - أي من الأنانية إلى الغيرية- كما يمثل هذا الاتجاه في الأخلاق جون ستيوارت ملْ (1806-1873) وهنري سدجويك[2].

يبدأ مور في تحليله هذا المذهب وإظهار المغالطة الطبيعية التي أرتكبها فلاسفة هذا المذهب، عن طريق مناقشته أراء بنثام وملْ وسدجويك بوصفهم ممثلين لهذا المذهب، وأن بيان المغالطة الطبيعية لآرائهم هو بالتالي يؤدي إلى وقوع المذهب بالمغالطة الطبيعية، فبنثام*** وملْ - كما يصرح مور- قد وقعا بالمغالطة الطبيعية بينما سدجويك لم يرتكب تلك المغالطة، إلا أنه أرتكب عدة أخطاء في براهينه وحججه حول اللذة[3].

يبدأ مور بتحليل موقف بنثام لبيان المغالطة الطبيعية التي أرتكبها، إذ يقول مور (أن بنثام - كما يذكر سدجويك- يستعمل كلمة صواب أو حق ((Right)) ويعني بها ما يحقق السعادة العامة (المنفعة العامة) وهذا القول في ذاته لا يتضمن بالضرورة المغالطة الطبيعية، لأن كلمة ((صواب)) عادةً ما تنسب إلى الأفعال التي تؤدي إلى تحقيق ما هوخير، وهي أفعال ينظر إليها من حيث هي وسائل تهدف إلى تحقيق المثل الأعلى، وليست غايات في حد ذاتها. وهكذا تشير

---

* وهو المذهب القائل أن الإنسان يجب أن يطلب أكبر لذة لنفسه، ويرى ابيقور أن اللذة هي غاية الإنسان ولا خير في الحياة ألا اللذة ولا شر إلا الألم. ينظر: أيونج، الفريد: مقدمة في فلسفة الأخلاق، ص 49-50. و. الطويل، توفيق: الفلسفة الخلقية، ص 109. و. أمين، أحمد: الأخلاق، ص 91-92.

1 ينظر: أمين، أحمد: الأخلاق، ص 91-94. ويقارن: عبد العال، حمدي: الأخلاق ومعيارها، ص 79-80.

** حيث يرى أن مقياس الخير والشر اكبر لذة لأكبر عدد. ينظر: أمين، أحمد: الأخلاق، ص 98. ويقارن: عبد العال، حمدي: الأخلاق ومعيارها، ص 81. و. غريغوار، فرانسوا: المذاهب الأخلاقية الكبرى، ص 93-94.

2 أمين، أحمد: الأخلاق، ص 98.

*** بالنسبة لبنثام ينظر: Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch1, p. 18-19.

3 Ibid., Ch3, p. 53.

كلمة صواب إلى ما هو خير من حيث هو وسيلة لتحقيق غاية ما)[1].

لكن المغالطة تظهر بعد تحليلها في فلسفة بنثام كما يقول مور (إذ يرى بنثام أن المبدأ الأساسي القائل بأن تحقيق أكبر قدر من السعادة لكل من هتم بأمرهم، وهو دائماً الغاية الصحيحة ((الصواب Right)) والحقيقية ((Proper)) للأفعال الإنسانية. على ذلك فهو دائماً يستعمل كلمة صحيح (أو ما هو صواب) للدلالة على الغاية - وهي السعادة- من حيث هي كذلك. وليس فقط للدلالة على الوسيلة - أي الأفعال- التي تفضي إلى تلك الغاية، ولو كان الأمر على هذا النحو، لأصبح من المتعذر تعريف ((الصواب)) بأنه ما يؤدي إلى تحقيق السعادة العامة، من دون أن يكون ذلك متضمناً للمغالطة المذكورة، إذ من الواضح الآن أن تعريف ((الصواب)) - من حيث هو ما يؤدي إلى السعادة العامة- يمكن أن يستعمله بنثام في تأييد المبدأ الأساسي القائل بأن السعادة العامة هي الغاية الصحيحة بدلاً من أن يكون تعريف الصواب نفسه مستمداً من ذلك المبدأ. فإذا كان الصواب، من حيث التعريف، يعني تحقيق السعادة العامة، لكان من الواضح أن تكون السعادة العامة هي الغاية الصحيحة. وليس من الضروري إلا أن نبرهن أولاً على أن السعادة العامة هي الغاية الصحيحة، قبل أن نعرف الصواب بأنه ما يحقق السعادة العامة (وهذه طريقة سليمة تماماً)، إلا أن العكس - وهو أن تعريف الصواب بأنه ما يؤدي إلى السعادة العامة، وهو تعريف يبرهن على أن السعادة العامة هي الغاية الصحيحة- إنما يمثل طريقة غير سليمة في البرهنة إذ لا تكون في هذه الحالة العبارة الآتية: ((السعادة العامة هي الغاية الصحيحة للفعل الإنساني)) مبدأً أخلاقياً على الأخلاق، بل تكون إما عبارة نتكلم عن معنى عدة ألفاظ فحسب، أو أن تكون قضية تتحدث عن طبيعة السعادة العامة وليس عن صوابها أو خيريتها)[2]. وهي بذلك مغالطة طبيعية.

وبعد ذلك ينتقل مور إلى تحليل موقف ملْ الأخلاقي لبيان المغالطة الطبيعية التي أرتكبها، إذ أنه - أي مور- وجد أن ملْ قد أعلن قضيتين (الأولى هي أن السعادة هي الشئ الوحيد الذي يكون ((موضع رغبة Desirable)) من حيث هي

1 Moore, G.E.: Ibid, Ch1, p. 17-18.
2 Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch1, p. 18-19.

غاية، والثانية هي لا يمكن أن تخضع الأسئلة التي نسألها عن الغايات القصوى للبرهان المباشر)[1]، ثم يبدأ مور بتحليل هاتين القضيتين ليبين أن ملْ قد أرتكب مغالطة في برهان القضية الأولى عن طريق الخلط بين (ما هو موضع رغبة) وبين (ما هو مرغوب فيه Desired) وهذه مغالطة طبيعية*، أما في القضية الثانية، فإن برهانه على صحتها كانت محاولة منه لبيان أن لا شئ (مرغوب فيه سوى اللذة وحدها)[2]، وهذا القول يعتمد أيضاً على المغالطة الطبيعية، من جهة وعلى مغالطة ربط الوسائل بالغايات** من جهة أخرى، وهاتان القضيتان تمثلان مغالطة طبيعية - بحسب رأي مور-، ويوضحها مور بصورة أفضل وبطريقة أخرى كما يلخصها في القضيتين التاليتين بقوله:- (إن التفكير بشئ ما على أنه ((موضع رغبتنا)) ما لم يكن ذلك من أجل النتائج المترتبة عليه، ولأن نفكر فيه على أنه شئ يحقق لذة ما هو في الواقع شئ واحد، ولأن نرغب بشئ، بعيداً عن فكرتنا عنه بوصفه شيئاً يحقق لذة ما، أمر مستحيل استحالة طبيعية وميتافيزيقية أيضاً)[3].

كما ترتكز تلك المغالطة على الخلط بين الفكرة السارة والتفكير في السرور أو فيما هو لذة أو سعادة، لأن لغته أوضحت ذلك من خلال قوله: لأن فكرة أن شيئاً ما يكون ساراً، يعني وبشكل واضح - كما يؤكد ملْ- الحقيقة نفسها عن طريق التفكير في موضوع ما على أنه يحقق لذة أو سعادة أو سرور[4]، وهذا ما يعارضهُ مور ويؤكد على إنها مغالطة طبيعية، لأنه حاول أن يوفق بين اللذة التي هي الموضوع الوحيد للرغبة، وبين تقرير وجود أشياء أُخرى مرغوب فيها، فهو يعود ليخلط بين الوسائل والغايات، وبالتالي فهو يعدّ (ما هو موضوع رغبة)

---

1 Ibid, Ch3, p. 54.

* لأن المغالطة في تعبير ملْ - كما يقول مكنزي- أنه أستعمل لفظ مرغوب فيه بمعنيين: الأول هو ما يمكن أن يرغب فيه الناس بالفعل، والثاني ما ينبغي أن يرغب فيه الناس كمثل أعلى ينشدونه. ولم يكن مور الوحيد من أنتقد تعبير ملْ وإنما نجد سدجويك وديوي (1859-1952) ومكنزي وبرادلي ورسل وشليك. ينظر: الطويل، توفيق: الفلسفة الخلقية، ص 215-216.

2 Ibid, Ch3, p. 56-67.

** لأنه ربط بين اللذة وما هو مرغوب فيه. ينظر: Ibid, Ch3, p. 72.

3 Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch3, p. 72.

4 Ibid, Ch3, p. 72.

مرادفاً للخير*، أي أنه يعرف الخير - وهو غير قابل للتعريف وغير طبيعي- بأنه السار أو المرغوب فيه - وهو طبيعي**- أي يخلط بين ما هو غاية وما هو جزء من غاية[1].

ثم ينتهي مور من تحليلاته لموقف ملْ في إبراز عدد من الآراء التي كانت مغالطة طبيعية يلخصها بقوله (إن ملْ استعمل الحد ((موضع رغبة)) مرادفاً للحد ((ما هو خير))، ليقصد به أي شئ ممكن أن يكون مرغوباً فيه ويستعمله - بحسب اعتقاده- في أنه الشئ الذي يكون مرغوباً فيه ((بالفعل))، وأنه يقول أننا لو وجدنا شيئاً يكون وحده دائماً مرغوباً فيه، فإن ذلك الشئ بالضرورة سيكون الشئ الوحيد الذي يكون موضع رغبتنا، أي هو الشئ الوحيد الذي يكون ((خير)) من حيث هو غاية - وبذلك تكون السعادة أو اللذة الشئ الوحيد الذي يكون خيراً - وهذا ما يكون مغالطة طبيعية بحسب رأي مور- لأن هذه المغالطة تكمن في أن ((الخير)) لا يعني سوى أنه فكرة بسيطة أو مركبة، والخير عند ملْ - بحسب ما يفترضه- يعني الشئ المرغوب فيه ((بالفعل))*** ، وأن الشئ المرغوب فيه هو الشئ الذي يمكن تعريفه بوساطة عبارات أو ألفاظ طبيعية)[2].

يؤكد ملْ - بحسب ما يذكر مور- (بأنه يجب أن نرغب بشئ ما ((قضية أخلاقية مثلاً)) لأننا حقيقةً نرغب فيه بالفعل، لكن إذا كانت حجته وهي ((ينبغي عليَّ أن أرغب)) لا تعني سوى ((أني أرغب))، وهذا يعني القول بأننا ((نرغب فعلاً في كذا وكذا لأننا نرغب فيه فعلاً)) وبالتالي تكون هذه القضية

* ويرى مور أن أكثر الآراء المتصلة بالخير غالباً ما تربط بينه وبين (موضع رغبة أو كونه مرغوباً فيه) على حين أكثر الآراء المتصلة بالفعل الصواب لم تربط بينه وبين الرغبة، ولم تُعرف الفعل الصواب بأنه الفعل المرغوب فيه، ولهذا يعود مرة أخرى للمعاني المختلفة لكلمة (خير) وما يؤدي إليه الربط بين الخير وبين موقف الشخص الذي يريدهُ من جهة أو بينه وبين اللذة والرغبة من جهة أخرى من غموض وأخطاء. ينظر: .Moore, G.E.: Moral Judgments, In Ethics, Published 7, London, 1936, p. 161-169.

** وهذا هو عكس ما أقر به مور في المبحث الأول (موضوع علم الأخلاق)، بأن الخير لا يمكن تعريفه وتحليله لأنه بسيط وغير طبيعي، كما أنه لا يمكن أن نربط بين ما هو طبيعي (الخير) بما هو طبيعي كـ (السرور أو اللذة... الخ)

1 Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch3, p. 74.

*** إن اعتبار الخير مرادفاً للرغبة هو في الحقيقة - كما يصرح مور- مغالطة طبيعية.

2 Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch3, p. 72.

ليست أخلاقية، وإنما تعني تكرار للمعنى لا يزيدهُ قوةً أو وضوحاً - أي هي تحصيل حاصل* -)[1].

وبما إن ملْ يعتبر إن الخير (ما هو مرغوب فيه)، فأن (ما هو مرغوب فيه) يكون خيراً، وبذلك تكون اللذة هي الخير الوحيد بوصفها غاية**، ولا نرغب في شئ آخر سوى اللذة والتحرر من الألم، وهذا ما يسمى - عند سدجويك- بمذهب اللذة النفسي[2].

ثم يبين مور (إن قضية إننا لا نرغب بشئ سوى اللذة، هي غير حقيقية، ولا أساس لمثل هذا الرأي لأننا في أي وقت نرغب بشئ ما، ونرغب باللذة إضافةً إلى الشئ، فإني - أي مور- أُعْزَي هذا الاعتقاد القوي بمثل هكذا أوهام، إلى عدم التمييز بين أسباب وغاية الرغبة***، لأن اللذة لا يمكن أن تحدث ما لم يسبقها بعض اللذة الحقيقية، ولكن حتى وإنْ كانت كذلك، فهذا لا يعطي أي أساس للقول بأن غاية الرغبة هي لذة مستقبلية)[3].

كما يؤكد مور أن (أيّة لذة حالية أو واقعية ممكن أن تكون موجودة عن طريق فكرة اللذة التي نتوقعها، فهي ليست كتلك اللذة المتوقعة، أي التي تكون فكرتها موجودة، وأن هذه اللذة الموجودة ليست هي اللذة نفسها التي نتوقعها، فالتي نرغب بها هي اللذة التي لم نحصل عليها بعد، ولذلك يكون القول: أن اللذة عادةً ما تقودنا إلى الرغبة، وهذا ما يختلف تماماً عن القول أن ما نريده عادةً هو اللذة)[4].

وبذلك ينهي مور تحليلاته لملْ، بالتوصل إلى رأيين يناقضان ما جاء به ملْ، وهما[5]:-

---

* وبذلك هي مغالطة طبيعية، ينظر تعريف المغالطة الطبيعية في ص 139.

1 Ibid, Ch3, p. 72-73.

** وهذا ما رفضه مور في إعتبار أن اللذة هي خير بوصفها غاية، وهذا الإعتبار هو مغالطة طبيعية.

2 Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch3, p. 73.

*** غاية الرغبة: هي الفكرة الرئيسة التي تسبب الرغبة في داخلنا، وإنها بعض اللذة التي نتوقعها قبل حدوثها، أي التي يتم الحصول عليها. ينظر: Ibid, Ch3, p. 7.

3 Ibid, Ch3, p. 73-74.

4 Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch3, p. 73-74.

5 Ibid, Ch3, p. 77-79.

1. هو أن السعادة (اللذة) هي ليست الخير الوحيد.

2. وأن أسئلة الغايات القصوى يجب أن تكون (حدْسية)*.

بعد أن ينهي مور من مناقشة ملْ، ينتقل إلى تحليل أراء سدجويك الأخلاقية ويؤكد أنه قد تجنب الغموض الذي قام به ملْ، ولقد جعل سدجويك مهمته الرئيسة في الأخلاق هو السؤال (هل أن اللذة أو السعادة هي الخير الوحيد؟)[1].

ولقد حاول سدجويك - كما يقول مور- أن يبين أولاً وقبل كل شئ بأنه ليس هنالك شئ خارج الوجود البشري باستثناء اللذة مرغوب فيه[2]، وإن سدجويك قد فشل - كما يؤكد مور- في التمييز بين (اللذة) وبين (الشعور باللذة)**، ولو تم ذلك التمييز، لكان من السهل عليه معرفة أن اللذة ليست هي الخير الوحيد[3]، لأنه من العبث اعتبار اللذة هي الخير الوحيد، لأنه لو فرض كذلك، فإن العالم الذي لم يوجد فيه غير السعادة أو اللذة، سيكون عالماً مثالياً***[4]، كما أن سدجويك قد أكد أن اللذة تعرف بالحدْس العقلي**** إلا أنه قد فشل في طرح هذه المسألة بشكل واضح لأنه:

1. لم يميز مبدأ الكل العضوي.

---

* أي تعرف بالبرهان المباشر.

1 Ibid, Ch3, p. 81.

2 Ibid, Ch3, p. 81-85.

** مثلما أرجع مور خطأ المثاليين إلى قبولهم النظرية التي تقرر أن الذات والموضوع مرتبطان أرتباطاً ضرورياً، وإنهم يفشلون في التمييز بين (الأصفر) وبين (الإحساس بالأصفر)، وإنهما يختلفان عن بعضهما. ينظر:

Moore, G.E.: The Refutation of Idealism, Philosophical Studies, Op.Cit., p. 13-14.

ويقابل في الترجمة العربية: كامل، احمد فؤاد: جورج مور، ص 290.

3 Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch3, p. 87.

*** وبما إن مور واقعي ورفض المثالية فبذلك قد رفض هذا المبدأ.

4 Ibid, Ch3, p. 90-92.

**** أي أننا لو لاحظنا علاقة الأفراد بالمجموع وعلاقة الأفراد بعضهم ببعض - كما يقول سدجويك - ونظرنا نظراً واسعاً، كان (بديهياً) أن لذة شخص ليست أكثر أهمية من لذة آخر، ولذلك كان من المعقول أن يقصد الشخص إلى خير الآخرين ومنفعتهم كما ينظر إلى خيره ومنفعته، ويسمى هذا بالمذهب الحدْسي. ينظر: أمين، أحمد: الأخلاق، ص 98. ويقارن: الطويل، توفيق: الفلسفة الخلقية، ص 192، ص 432.

2. ولم يستطع تأكيد التوافق - الذي حاول أن يبينهُ- بين أحكام اللذة وأحكام الحس المشترك، فقد أثبت، فحسب، أحكاماً بوساطة أحكام اللذة التي تنتهي بالتالي إلى تناقض واضح[1]، ثم نجد أن مـــور يصـــل في نهايـــة تحليلـــه لآراء سدجويك إلى نتيجة هي: أن الحدْس العقلي لو توافق مع الحس المشـــترك - عند سدجويك- لتبين له أن من العبث اعتبار أن الشعور باللذة أو الســـعادة هو الخير الوحيد[2].

وبعد أن يُنهي مور تحليلَهُ لآراء سدجويك، ينتقل لتحليـــل مـــذهب اللـــذة بقسميه وهو مذهب اللذة (الأنانية)* ومذهب (المنفعة)** بوصـــفهما إنمـــوذجين أساسيين لمذهب اللذة، ويؤكد مور على أنهما مختلفان أحدهما عن الآخـــر - وإنْ كانا ينتميان إلى المذهب نفسه- ومتناقضان، ذلك لأن مذهب الأنانية يؤكـــد (إن لذتي هي الخير الوحيد) في حين يؤكد مذهب المنفعة (إن أكبر اللذات لأكبر عـــدد هي الخير الوحيد)[3]، ثم يقرر مور بعد تحليل المذهبين (إن عـــدم انتشـــار مـــذهب الأنانية وفشله، إنما يرجع أولاً إلى أنه متناقض ذاتياً***، وتعدّ فلسفة ســـدجويك خير مثال على ذلك****، وثانياً إلى الخلط بين مذهب الأنانية من حيث هو مبـــدأ يتعلق بالغاية، وبينه من حيث هو مبدأ يتعلق بالوسيلة، فإذا كان مـــذهب اللـــذة

---

1 Moore, G.E.: Op.Cit., Ch3, p. 90-92.

2 Ibid, Ch3, p. 92-94.

* وهو ما يمثله قديماً ابيقور وحديثاً هوبز.

** وهو ما يمثله حديثاً بنثام وجون ستيوارت ملْ وسدجويك.

3 Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch3, p. 96.

*** لأنه يتضمن لا معقولية من حيث أنه يقر بأن أي شئ ما يكون (خيراً لي) يجب أن يكون خيراً، أو لا يكون (خيراً لي) فلا يكون خيراً على الأطلاق. ينظر: Moore, G.E.: Ibid, Ch3, p. 96.

أي أنه يؤكد على أن خير كل فرد هو الخير الوحيد، بالرغم من أن خير كل فرد مختلف عن خير أي فرد، أي أن مور أكد على أنه ينبغي أن يكون هنالك غاية واحدة تكون هي الغاية النهائية التي يستهدفها كل فرد، مما جعل مذهب الأنانية غير متفق مع ما أقـــر بـــه مور، وكان بذلك متناقض ذاتيا. ينظر: مدين، محمد: جورج مور، ص 164-165.

**** لأن سدجويك فشل في تصوره للعلاقة المنطقية، لربطه بين الأنانيـــة والخـــير، ولعـــدم وضوحه في استدلاله على مذهب المنفعة الذي يقر بأننا نرغب دائماً في اللذة والتحرر من الألم، وهو ما يسميه سدجويك بـــ (مذهب اللذة النفسية)، وهو الخطأ نفسه الذي وقع فيه ملْ. ينظر: Moore, G.E.: Ibid, Ch3, p. 99-104.

صحيحاً، فإن مذهب الأنانية لا يمكن أن كذلك، كما أنه لا يكون كذلك لو كان مذهب اللذة غير صحيح)[1]، وبذلك قد رفض مور مذهب الأنانية في كلتي الحالتين، أي أنه أقر إذا كان مذهب اللذة صحيحاً، فإن مذهب الأنانية لا يمكن أن يكون صحيحاً - لأنه يخلط بين الغايات والوسائل-، مع أنه لا يمكن أن يكون صحيحاً حتى لو كان مذهب اللذة غير صحيح، وبهذا فهو في كلتي الحالتين مرفوض من مور.

أما مذهب المنفعة فإن غايته ستكون صحيحة، إذا كان مذهب اللذة صحيحاً، ولكن هذه الغاية ليست بالطبع أفضل ما يمكن تصوره أو تحقيقه، وهي غاية مرفوضة برفض مذهب اللذة.[2]

وهكذا فقد عدّ مور - بعد أن طبق منهجَهُ التحليلي- أن مذهب اللذة قد أرتكب المغالطة الطبيعية، لأن فلاسفة مذهب اللذة عدّوا أن اللذة (السعادة) هي الخير الوحيد، ثم حاولوا تعريف الخير نسبةً إلى مفاهيم أخرى مثل اللذة (السعادة)، وأن السعادة والخير ليسا متطابقين، لأن صفة الخير - غير طبيعية- واللذة - طبيعية- وبذلك تكون مغالطة طبيعية.

2. المجموعة الميتافيزيقية:

يبدأ مور - كما بدأ في المذهبين السابقين للمجموعة الطبيعية- بالتحليل، إلا أن التحليل هنا يختلف من تحليل مذهب - كالمذهب الطبيعي ومذهب اللذة- إلى تحليل كلمة أو مصطلح، وهنا نجد أن مور يحلل كلمة (الميتافيزيقا) وتعني أنها تُعرف من حيث دلالتها على أي موضوع من موضوعات المعرفة، وهذا الموضوع لا يكون جزءاً من أجزاء الطبيعة[3]، لكن الميتافيزيقيين لا يقنعون بمجرد القول بمثل هذه الماهيات، فهم عادةً ما يفترضون أنه ما لا يوجد في الطبيعة، فهو لا بد أن يكون موجوداً على نحو ما. ولذا فإن كلمة (ميتافيزيقا) تشير إلى حقيقة مفارقة (حقيقة ما وراء الحس Superaisible Reality) يفترض وجودها - الميتافيزيقيون- على نحو ما[4].

---

1 Ibid, Ch3, p. 98-105.

2 Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch3, p. 105-110.

3 Ibid, Ch4, p. 110-112.

4 Ibid, Ch4, p. 112-113.

ثم يقدم مور تعريفاً* للأخلاق الميتافيزيقية (وهي تلك الأنساق الفلسفية الـتي يذهب أصحابها إلى إن الإجابة عن السؤال ((ما هو الخير؟)) تعتمد منطقيـاً علـى جواب السؤال ((ما هي طبيعة الحقيقة المفارقة)))[1].

إلا أن مور يرى – بعد تحليله للميتافيزيقا – أن الميتافيزيقا – بوصفها حقيقـة مفارقة يفترض وجودها– لا ترتكز منطقياً على جواب السؤال الأخلاقي الأساسي (ما هو الخير في ذاته**)[2]، ويناقش مور هذه القضية عن طريق بيان تهافت العلاقـة ما بين الميتافيزيقا والأخلاق بقوله (إن الميتافيزيقا يمكـن أن تكـون ذات علاقـة بالأخلاق العملية، أي بالسؤال ((ماذا ينبغي علينا فعلهُ؟)) من حيـث إنهـا – أي الميتافيزيقا– تستطيع أن تخبرنا عن النتائج المتوقعة لأفعالنا، إلا أنها لا تستطيع إخبارنا عن هذه النتائج بأنها ستكون خيراً أو شراً في ذاته)[3].

ولقد خلط الميتافيزيقيون – كما يؤكد مور– في قضـية (هـذا خـير) في افتراض أن هذا الشئ هو خير وبين افتراض أن وجود مثل هكـذا أنـواع مـن الأشياء سيكون خيراً في أي مكان تحدث، ويشير مور إلى أنه، في حالة إثبـات الافتراض الأول، يمكن أن تكون للميتافيزيقا علاقة بالأخلاق العملية، من حيث أنها – أي الميتافيزيقا– توضح بأن ذلك الشئ موجود، أمـا في حالـة إثبـات الافتراض الثاني فينتج أنه ليس هنالك علاقة بين الميتافيزيقا والأخلاق العملية*** إطلاقاً[4].

إلا أن السبب الأكثر أهمية – الذي يستنتجه مور بالتحليـل– لأفتـراض أن الميتافيزيقا لها علاقة بالأخلاق، إنما يرجع إلى أفتراض ((أن الخير يجب أن يدل على

---

* بوصفه تحليلاً.

1 Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch4, p. 113.

** لأن الميتافيزيقا تؤدي – وبشكل واضح– إلى المغالطة الطبيعية، لأنها ستجعل من الخـير حقيقة مفارقة.

2 Ibid, Ch4, p. 114.

3 Ibid, Ch4, p. 116-118.

*** لأن الميتافيزيقا تقوم بعمل سايكولوجي أي أنها تقوم بعمل خيالي محض، وبذلك سـوف تثبت الميتافيزيقا أن كل قضايا الأخلاق العملية وهمية (خاطئة)، وبالتالي لايمكن أن يكون لأفعالنا أية نتيجة حقيقية. ينظر:
Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch4, p. 121, p. 115-116.

4 Ibid, Ch4, p. 121.

نوع من الصفة الحقيقية في الأشياء))، وهو أفتراض قائم على مبدأين خـاطئين:- أولهما منطقي والثاني معرفي ((أبستمولوجي))[1].

فالمنطقي: يتمثل في أن الأحكام أو القضايا تثبت وجود علاقـة مـا بـين الموجودات، أي أن يكون كل من الموضوع والمحمول فيها ذا دلالة خارجية - أي أن يكون له وجود حقيقي في العالم الحقيقي-، وأن الأحكـام الأخلاقيـة تشـبه القوانين الطبيعية - كما يقرر الميتافيزيقيون- وتقرر أرتباطاً ضرورياً بين الموضـوع والمحمول[2]، إلا أن مور يؤكد إن هذا القول لا يمكن أن يكون صحيحاً فيما يتعلق بالقضايا الأخلاقية، إذ لا يمكن تمثيل الأحكام أو القضـايا الأخلاقيـة بـالقوانين الطبيعية*، وإنْ تشابها في الصورة، فهو تشبيه قائم على المغالطة المنطقية[3].

وعلى الرغم من تشابه العبارتين الآتيتين (هذا أصفر، هذا خير) في الصـورة أو في التركيب النحوي، إلا أنهما يختلفان في التركيب المنطقي، وهـذا مـا يتغاضـى عنـه الميتافيزيقيون الذين يسبق إلى ظنهم أن التساوي في التركيب اللغـوي لا يختلـف عـن التركيب المنطقي، فالاختلاف بين العبارتين السابقتين يتضح من تحليل العبارة الثانيـة إلى قضية علاقية تفيد وجود علاقة بين شئ معين، وبين شخص يحكم على هذا الشئ فيصفه بأنه خير، في حين أن القضية الأولى قضية حملية تصف موضوعاً بصفة قائمة فيه[4].

أما المعرفي: فيتمثل عند مور في التوحيد بين (كون الشـئ خـيراً وكونـه موضوع إرادة) أو (كونه هو ما نشعر به على نحو معين)[5]. وإن هذا التوحيد كان شائعاً في فلسفة الأخلاق منذ عصر كانط** بين الخيرية وبين الإرادة والشـعور،

---

1 Ibid, Ch4, p. 122-127.

2 Ibid, Ch4, p. 123-124.

* وهو أحد أشهر مبادئ كانط في فلسفته الأخلاقية. ينظر: Ibid, Ch4, p. 127-128.

3 Ibid, Ch4, p. 125-126.

4 إسلام، عزمي: اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، ص 265.

5 Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch4, p. 128.

** وهذا هو المبدأ الأساسي الذي أعتمده كانط في فلسفته الأخلاقية. Moore, G.E.: Ibid, Ch4, p. 123. ووضحه في كتابه تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، الذي أسماه بـ (الإرادة الحـرة)، أي أن الخيرية صفة للإرادة وحدها، فلا شئ غير الإرادة يمكن أن يكون خيرا بالذات، وبـذلك فالإرادة عنده هي العمل بمقتضى الواجب، وهي الشئ الوحيد الذي يمكن عـدّه خـيرا بذاته. ينظر: الطويل، توفيق: الفلسفة الخلقية، ص 377، ص 386-390. ويقارن: أمين، أحمد: الأخلاق، ص 53-54. و. عبد العال، حمدي: الأخلاق ومعيارها، ص 74-75. و. غريغوار، فرانسوا: المذاهب الأخلاقية الكبرى، ص 114.

وإن فلاسفة هذا الاتجاه - أي الميتافيزيقيين- يرون أن معرفة الخير تكون مصحوبة دائماً بالإرادة والشعور بصفة عامة[1]، وهذا القول لا يمكن أن يكون صحيحاً، إذ لا يمكن تمثيل الأحكام أو القضايا الأخلاقية بالأحكام أو القضايا* العامة[2].

إلا أن مور يرى أن أياً من هذه الوقائع النفسية أو الشعورية لا ينتج ' بالضرورة أن يكون (ما هو خير) متماثلاً مع (ما يكون موضع إرادة) أو (كونه ما نشعر بـه على نحو معين)، وهذا الخلط أشبه بالخلط بين موضوع الفكر وفعل التفكير**[3].

ولذا نجد أن مور في نهاية التحليل يرى أن (ما هو خير) و(ما هـو موضـع إرادة) ليسا متطابقين، إذ لو كانا كذلك، لما كان الأخير معياراً للأول - ولكـي نبين أن ذلك حقيقةً-، فعلينا أن نوضح أن هنالك أشياء خيرة في ذاهًا، ومسـتقلة عن كوهُا موضع إرادة، قبل أن تتمكن ميتافيزيقا الإرادة أن تعطينا عوناً في ذلك[4]. وبذلك رفض مور إقامة الأخلاق على أساس من الإرادة، فيقـول (إن الفلاسـفة الميتافيزيقيين أمثال توماس هل جرين*** (1836-1882)، لم يحاولوا البحـث في الأخلاق بشكل مستقل عن الإرادة، لأهُم قد بدأوا من الافتـراض الفاسـد ((إن الخيرية تكون هي نفسها ما هو موضع إرادة))، وبذلك، فإن افتراضاهُم الأخلاقيـة - أي الميتافيزيقيين- ليست ذات مدلول مهما كان، لأهُا خاطئـة مسـبقاً)[5]. ثم يحاول أن يوضح النقاط الأساسية الـتي حـاول التركيـز عليهـا في تحليلاتـهِ للميتافيزيقيين في خطأهم المعرفي****، يلخصها في نقطتين هما[6]:-

---

1 Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch4, p. 130-131.

* وهذا ما فعله كانط وفلاسفة آخرون. ينظر: Ibid, Ch4, p. 126-127.

2 Ibid, Ch4, p. 126-127.

** وهذا التناقض إنما هو مثال للتناقض الأساسي في نظرية المعرفة الحديثة كما يمثلها كـانط وآخرون. ينظر: Ibid, Ch4, p. 131.

3 Ibid, Ch4, p. 131.

4 Ibid, Ch4, p. 135-137.

*** وهو أحد الفلاسفة المثاليين الذين أتبعوا كانط في فلسفته الأخلاقية بوجه خاص، فكـان كثيراً ما يبدأ ويبني على أساس مسلمات كانطية، بل كثيراً ما كان ينتهي إلى ما انتهى إليه كانط أو ما يقارب ما انتهى إليه. ينظر: الطويل، توفيق: الفلسـفة الخلقيـة، ص 377، ص 432-433.

5 Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch4, p. 138-139.

**** أي في وقوعهم في المغالطة الطبيعية.

6 Ibid, Ch4, p. 141.

1. ليس هنالك تماثل بين الشعور والإرادة من جهة والمعرفة من جهة أُخرى، لأنهما في حد ذاتهما ليسا إلا أمثلة للمعرفة، فإنهما مختلفان من حيث نوع الموضوع الذي يراد معرفته، وكذلك من حيث المُرافقات الفكرية التي ترافق هذه المعرفة.
2. يجب أن نميز، وبشكل تام، بين موضوع المعرفة، وبين المعرفة التي تتم بهذا الموضوع، فلا يمكن - بأي حال من الأحوال- أن يكون السؤال (هل الموضوع حقيقي؟) مطابقاً للسؤال (كيف عُرف؟) أو(بأيّة طريقة؟) وينتج عن ذلك أنه حتى لو كانت القضية (هذا خير) هي دائماً موضوع لأنواع معينة من الإرادة أو الشعور، ففي الحقيقة أن البرهنة على صدق هذه القضية لا تتم على أساس أنها موضوع تلك الإرادة، وإلا كان من الممكن أن تصبح تلك القضية ذاتها متماثلة مع القضية التي موضوعها الإرادة أو الشعور*.

وبذلك أنهى مور مناقشته التحليلية للميتافيزيقيين في آرائهم الأخلاقية فتوصل إلى أنه ليس هنالك علاقة بين الميتافيزيقا والأخلاق العملية، ثم يؤكد إن الميتافيزيقيين في تعريفهم للخير يفترضون إنه - الخير- يدل على نوع من الصفة الحقيقية في الأشياء، وبذلك يكون الافتراض - بحسب ما يقرر مور- قائماً على مبدأين خاطئين، منطقي ومعرفي، فالأول يؤدي إلى المغالطة المنطقية، والثاني يؤدي إلى المغالطة الطبيعية.

ثالثاً: الاخلاق العملية:

يناقش مور بمنهجهُ التحليلي هنا سؤالاً مختلفاً عن الأسئلة السابقة**، وهو (ما الذي ينبغي علينا أن نفعله؟) أو (ما هو السلوك الذي يكون هو الوسيلة التي توصلنا إلى نتائج خيرة؟)، وهذا السؤال - كما يؤكد مور- متعلق بالأخلاق العملية***[1]،

---

* وبذلك لا يمكن أن تكون الخيرية مطابقة للإرادة أو الشعور.

** وهما (هل هذا الشئ خير في ذاته؟) و(أي الأشياء تكون خيراً بذاتها؟) الذي أجاب عنهما مور - كما يصرح هو- بإجابات محددة هي أن اللذة (السعادة) ليست هي الشئ الوحيد الذي يكون خيراً في ذاته.
ينظر: Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch5, p. 142-146.

*** لأن الأخلاق العملية ليس همها البحث في السؤال (ماذا ينبغي أن يكون) بل في السؤال (ماذا ينبغي علينا أن نفعله). ينظر: Ibid, Ch5, p. 146.

1 Ibid, Ch5, p. 146.

والإجابة على هذا السؤال تثير عند مور السؤال عن معنى (الواجب)، ولذا فهـو – أي الواجب– يؤكد الحقيقة القائلة بأن القضايا المثبتة الآتية (هذا الفعل صواب) أو (هـذا واجب) تساوي أو تكافئ القضية القائلة بأن جملة نتائج فعل ما سوف تكـون هـي أفضل النتائج الممكنة[1]، وفي ضوء هذه الحقيقة يتدرج مور في تحليلهِ للوصول إلى نتائج عدّة، فيؤكد بالتحليل أن المذهب الحدْسي – الذي يقر أن معـنى الواجـب يـدرك بالحدس– مذهب خاطئ، لأنه ليس هنالك أية قضية تتعلق بالواجب وتكون واضـحة بذاتها[2]، كما أنه ليس لدينا – كما يؤكد مور– أمل في البرهنة على أن أي فعـل مـن الأفعال يمكن أن يحقق أحسن أو أفضل النتائج، وبالتالي يستحيل علينا اكتشاف (مـا هو الواجب علينا أن نفعله؟)[3]، وعلى ذلك ينحصـر دور الأخـلاق، لا في تحديـد الواجبات المطلقة، فحسب، بل في أن تظهر من بين عدد قليل من الأفعال البديلة، أيهاً يمكن أن يكون أفضل في نتائجهُ تحت ظروف معينة[4].

وبهذا يقرر مور بمنهجه التحليلي إنه ليس هنالك برهان كافٍ نبرهن به علـى أن جملة نتائج فعل ما لها الأولوية* على نتائج غيره من الأفعال وذلك:

1. لأننا ليس بإمكاننا سوى جمع النتائج الفعلية لفعل ما**، مقارنةً بالمستقبل القريـب، لكن ذلك ليس ميسوراً في حالة احتساب نتائج الفعل نفسه في المستقبل البعيد[5].
2. لكن حتى في حالة احتساب نتائج الفعل للمستقبل القريب، فإن استنتاجنا بأن جملة نتائج فعل معين أفضل أو أحسن من جملة نتائج فعل آخر، هو أمر غاية في الصعوبة، وإن البرهان على نتائج فعل واحد بعينه أفضل من نتـائج فعـل بديل آخر – من حيث هو وسيلة– في الحالات جميعها التي نقوم فيها، به هو برهان يحمل درجة عالية من الاستحالة***[6].

---

1 Ibid, Ch5, p. 146-148.
2 Ibid, Ch5, p. 148-149.
3 Ibid, Ch5, p. 149.
4 Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch5, p. 150-151.
* أي هي أفضل أو أحسن من نتائج غيره من الأفعال.
** يطلق مور على الأفعال التي تؤدي أفضل النتائج الممكنة في المستقبل القريب أسم (الواجب).
5 Ibid, Ch5, p. 152-153.
*** لأن مور يؤكدِ أن هذا البرهان يحتاج إلى دراسة وبحث وتحرٍّ، وهذه الدراسـة أو البحـث أو التحر غير مُسلم بصحتها لذلك يكون هذا البرهان مستحيلا. ينظر: Ibid, Ch5, p. 181.
6 Ibid, Ch5, p. 154-155.

3. لكن معظم الأفعال*- التي تكون مقبولة من الحس المشترك- تكون أفضل أو أحسن - من حيث هي وسيلة- من أفعال بديلة أُخرى[1]، مما يقودنا إلى أننا نستطيع أن نقيم برهاناً على عدد غير قليلٍ من القواعد المعروفة عن (الواجب) هي قواعد صحيحة، في حالة كونها ظروفاً اجتماعية** معينة، وإن مثل هكذا برهان لا يكون برهاناً ممكناً إلا في بعض الحالات ومن دون أن يرتبط ذلك بالحكم الصحيح*** عن الأشياء التي تكون خيرة أو شريرة في ذاتها[2].

4. وإذا درسنا أو بحثنا السؤال (كيف ينبغي على الشخص الواحد أن يقرر ما يفعله)، فلو أخذنا الأفعال التي أُثبتتْ منفعتها العامة، فعلى الشخص أن يفعلها أو يقوم بها دائماً، لكن في حالات أُخرى، حينما لا يكون للأفعال أية منفعة عامة، فإن الشخص لا يُجْبَرُ على فعلها أو القيام بها إطلاقاً، لكن يجب عليه أن يدرك ما هو الخير ليفعله، وما هو الشر ليتجنبه[3].

وبعد ذلك يقوم مور بتحليل الاختلاف بين مصطلحيّ (الواجب) و(الإلزام)، إذ يؤكد أنهما لا يختلفان من الناحية الأخلاقية وإنما هما فكرة واحدة، وذلك لأننا عندما نقول (هل هذا ملزم حقاً) فإننا نسأل السؤال نفسه عندما نقول (هل هذا واجب عليّ؟)****، ومعنى هذين السؤالين يصب في معنىً واحد هو (هل هذا وسيلة لأحسن ما يمكن؟)*****، فالواجبات في الغالب ما

* وهذه الأفعال هي التي أطلق عليها مور أسم (الواجب).

1 Ibid, Ch5, p. 155-157.

** أي أن تكون النتائج العامة لهذه القواعد المعروفة (نفعية) في أي ظرف أو حالة اجتماعية، لحفظ الغرائز والحياة بـ (التوالد والتكاثر)، وهذه المنفعة مستقلة عن صحة قول (ما هو الخير في ذاته). ينظر: Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch5, p. 158.

*** وهذا الحكم - بحسب ما يقرر مور- لم يستطع لحد الآن أي فيلسوف أخلاقي أن يُقدمه، وبذلك وبحسب ما قرره فإنه يكون أول من أقام حُكماً صحيحاً عن الأشياء التي تكون خيراً أو شراً في ذاتها. ينظر: Ibid, Ch5, p. 181.

2 Ibid, Ch5, p. 158-161.

3 Ibid, Ch5, p. 164-167.

**** وبذلك يفضل مور استعمال كلمة الإلزام الأخلاقي بدلاً من الواجب لما فيها من سمات غير أخلاقية.

**** وبذلك ربط مور بين الإلزام الأخلاقي وبين ما هو أحسن إذ يقول (إن تقرير أني ملزم أخلاقياً يتطابق مع تقرير أن الفعل سينتج أحسن أو أفضل قدر ممكن من الخير في الكون). ينظر: Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch5, p. 169.

تتميز بسمات غير أخلاقية من حيث[1]:

1. إن الكثير من الناس يحاولون عادةً تجنبها.
2. إن أثرها يظهر في الآخرين أكثر من ظهورها على الشخص الذي يقوم بالواجب.
3. إنها تثير العواطف أو المشاعر الأخلاقية، بقدر ما لديها من خاصية أخلاقية.

وبعد ذلك يتناول مور، بالتحليل، الإختلاف بين (المنفعة) و(الواجب)، إذ أنهما لا يختلفان من الناحية الأخلاقية*، فمصطلح (المنفعة) يشير إلى موضوع أخلاقي واضح، إذ أن (فعل ما هو منفعةً لي) يؤكد إنه سيكون له أفضل أو أحسن النتائج الممكنة لفعل واحد، ليس إن كل نتائجه الفعلية ستكون أفضل أو أحسن ما يمكن**[2].

وبعدها ينتقل مور إلى تحليل الفضائل، إذ يقول (إن الفضائل لا يمكن تعريفها على أنها خير في ذاتها***، فهي ليست أكثر من استعدادات للقيام بأفعال تكون خيراً بوصفها وسيلة[3])، وهذه الفضائل تكون نسبية (لأن ما هو فضيلة في مجتمع ما قد لا يكون كذلك في مجتمع آخر)[4]، ولذلك فإن (ليس هنالك أي سبب لتقرير أن ممارسة الفضيلة في تنفيذ الواجبات يصبح خيراً في ذاته، أو هو الخير في ذاته)[5]، وإذا بحثنا القيمة الداخلية**** لهذه الممارسة سيتضح لنا[6]:

---

1 Ibid, Ch5, p. 167-170.

* فالواجبات ليست بينها وبين الإلزام أو المنفعة فارق أخلاقي رئيس، وإنما الواجبات هي عبارة عن أفعال نفعية جديرة بالاهتمام، فهي ليست إلزام أو منفعة، وإنما هي جزءاً أو فعل من الإلزام والمنفعة، لذلك فضل مور كلمة إلزام على الواجب.
ينظر: Ibid, Ch5, p. 171.

** وبذلك فضل مور في نهاية الأمر فكرة الأحسن أو الأفضل على فكرة الإلزام أو المنفعة، وبذلك أصبحت فكرة أساسية عند مور أكثر من فكرة الإلزام أو المنفعة.
ينظر: Schilpp, P.A.: The philosophy of G.E. Moore. Op.Cit. p. 558-559.

2 Moore, G.E.: Op.Cit., Ch5, p. 170-171.

*** فهي تعني – بشكل رئيسي- تصرف دائم لأداء أو عمل الواجبات ضمن هذا المعنى المحدود. ينظر: Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch5, p. 181.

3 Ibid, Ch5, p. 171.

4 Ibid, Ch5, p. 172-173.

5 Ibid, Ch5, p. 173.

**** يعد مور القيمة الداخلية هي التي تحدد النتائج التي يمكن أن تكون الأحسن داخلياً أو الأردأ داخلياً، ويرفض الرأي الذي يعتبر كمية اللذة أو السرور هي المعيار الحقيقي للأحسن داخلياً، ثم يقرر أن الشئ لن تكون له قيمة داخلية ما لم يحتوِ على بعض المشاعر ونوع من الوعي.
ينظر: Moore, G.E.: Internsic Value, In Ethics, Op.Cit., p. 223-255.

6 Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch5, p. 174.

1. في معظم الحالات فهي ليست لها قيمة.
2. وحتى في الحالات التي يكون لها بعض القيمة، فلا يمكن عدّها الخير الوحيد.

ثم يصل مور بالتحليل مؤكداً أنه لكي نقرر القيمة الداخلية للفضيلة، علينا أن نميز بين ثلاثة أنواع مختلفة من المواقف، كل واحد منها يعدّه البعض جديراً بوصفها فضيلة وهذه الأنواع هي[1] :-

أ. الفضيلة بمعنى المادة اللاواعية لأداء الواجبات، وهي النوع الأكثر شيوعاً، وليست لها أيّة قيمة داخلية على الأطلاق، والأخلاقيون المسيحيون هم على حق في تقريرهم بأن الصواب الخارجي ليس له أيّة قيمة داخلية، إلا أنهم مخطئون بقولهم أنه لذلك غير فاضل، لأن قولهم هذا يفهم منه بأن لا قيمة له حتى بوصفه وسيلة.

ب. الفضيلة التي تعتمد على العاطفة أو الشعور بالحب، تجاه النتائج الخيرة للفعل، والشعور بالكراهية تجاه النتائج الشريرة، يكون لها بعض القيمة الداخلية، ولكن تلك القيمة قد تكون متفاوتة بشكل كبير أي قد تكون درجتها متغيرة.

ج. الفضيلة بمعنى الشعور التي تكون كامنة في الضمير من حيث التصرف الذي يجعلنا في حالات معينة لا نغفل إلا بعد أن نعتقد ونشعر أن هذا الفعل صواب، وهذه القضية لها بعض القيمة الداخلية، وأن الأخلاق المسيحية قد أوضحت قيمة هذا الشعور بشكل مميز، ولكن من المؤكد أنها لن تكون الشئ الوحيد الذي له قيمة، أو الذي سيكون دائماً خيراً حتى وإنْ كان وسيلة، وبذلك لن تكون للفضيلة قيمة في ذاتها، وعندما يكون لها قيمة، لن تكون هي الخير الوحيد أو الأحسن*، كما إنها ليست المحمول الأخلاقي الوحيد والفريد كما أعتقد البعض**.

---

1 Ibid, Ch5, p. 175-180.

* لأن مور يوضح ما يقصده بالقيمة الداخلية عن طريق شرطين أساسيين هما:- (أ) من المستحيل أن يمتلك شئ ما هذه القيمة الداخلية في زمن وظرف معينين ولا يمتلكها في زمن وظرف آخر، ومن المستحيل أن يمتلكها بدرجة ما في زمان وبدرجةٍ أخرى في زمان آخر. (ب) من المستحيل للشيئين المتشابهين تماماً أن يملكها أحدهما ولا يملكها آخر أو أن يملكها أحدهما بدرجةٍ تختلف عن درجة الآخر. وبذلك عدّ مور أن الخير قيمة داخلية، وبما أن الفضيلة ليست لها قيمة داخلية - أو لها بعض القيمة في بعض الأحيان- وبالتالي تكون الفضيلة ليست هي الخير الوحيد وليست هي الخير في ذاته. ينظر:
Moore, G.E.:The Conception of Interinsic Value, In Philosophical Studies, p. 260-262.

** يؤكد مور أن كانط حاول أن يقودنا إلى أن للفضيلة قيمة في ذاتها وهذه القيمة هي الخير الوحيد وهذا ما يرفضه مور. ينظر: Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch5, p. 179.

رابعاً: المثل الاعلى:

بعدما تعرفنا على موضوع علم الأخـــلاق الـــرئيس، والمغالطـــة الطبيعيـــة، والأخلاق العملية، نصل إلى أراء مور في المثل الأعلى، وهي التي تتضمن نظريتـــه الأخلاقية التي تقوم على تحقيق الخير في ذاته بالمعنى الذي يريدهُ، فيقـــول مـــور إن المقصود بــ (المثل الأعلى) أو (الحالة المثالية)* للأشياء من الناحية الأخلاقية هو:

1. إما الخير الأسمى (الأقصى)، أي ما هو أحسن أو أفضل على الأطلاق.
2. وإما هو (الأحسن والأفضل) في حدود ما تسمح بوجوده قوانين الطبيعـــة في هذا العالم.
3. وأما هو (أي شئ خير في ذاته) بدرجة كبيرة[1].

فمور يؤكد - بمنهجهِ التحليلي- أن المثل الأعلى يكمن في المعنى الثالث، مع مناقشة الأسئلة الأساسية المتعلقة بالأخلاق**، وأن تحليل هـــذا المعـــنى - المعـــنى الثالث- يُعدّ خطوةً أساسيةً تجاه نظرة صحيحة ننظر عن طريقها إلى ما هو (مثالي) بالمعنى الموجود في العبارتين (2، 1)[2]، ويؤكد مور على أنه لكي نحصل على إجابة صحيحة للسؤال (ما هو الخير في ذاته؟)، فعلينا أن ندرس أو نبحث ما هي القيمـــة التي تملكها الأشياء، حين تكون الأشياء موجودة بذاهما[3].

وإذا استعملنا هذه الطريقة، سيكون الإحساس الشخصي أو المتـــع الجماليـــة تزيد الخيرات العظمى التي نحصل عليها[4]، فالمتع الجمالية هي أساسية في العواطـــف التي تثيرها، على الرغم من أن لتلك العواطف قيمة أقل، كما إن معرفة الصـــفات الجمالية الحقيقية أساسية ايضاً مع قلة قيمتها في ذاهما، وكذلك الحال فيما يتعلـــق بالربط بين هذين العنصرين - العواطف والصفات الجمالية-، فإنه يمكن أن يُعـــدّ خيراً كبيراً، لا سيما إذا أضفنا إليه الاعتقاد الصادق في وجود موضوع المعرفـــة[5]،

---

* وهو فحوى نظرية مور الأخلاقية وموضوعها الخير.
ينظر: Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch6, p. 183.

1 Ibid, Ch6, p. 183-184.

** وهي (ما هو الخير في ذاته؟) و(أي الأشياء تكون خير في ذاهما).

2 Ibid, Ch6, p. 184-187.

3 Ibid, Ch6, p. 187-188.

4 Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch6, p. 188-189.

5 Ibid, Ch6, p. 189-195.

فمن المؤكد أن مجموع هذه العناصر سيجعل الموضوع أكثر قيمة، وإذا كان هـــذا الحكم صحيحاً، فيجب أن نميز بينه وبين حكمين آخرين هما[1]:

1. إن المعرفة لها قيمتها بوصفها وسيلة.
2. إذا كان موضوع المعرفة في ذاته خيراً، يكون من الطبيعي أن يزيد وجوده من القيمة الكلية.

وفيما يتعلق بالإحساس الشخصي، يرى مور أن الأمر هنا لا يتعلق (بالجميـــل) وحده، وإنما يتعلق أيضا بالخير في ذاته، فمن الواضح أن تقدير ما هو خير في ذاتــه، أي الصفات الذهنية للشخص، لن يكون لها من الخير في ذاتها ما للكل الذي يتشكل مـــن الربط بينهما وبين تقدير الجمال الجسماني (المادي)، وقد نشك في أيهـــا (الصـــفات الذهنية والجسدية) يفوق الأخر، ولكن من الممكن أن الجمع بينهما سيكون أعظم من أن يكون أياً منهما على حدة[2]، وبالتالي فإن مور يؤكد أن معرفة الصفات المادية بـــل وجودها أساسي لتكوين المثل الأعلى أو الخير الأسمـــى علـــى درجـــة ضـــئيلة مـــن الاحتمال[3]. وبعد ذلك، ينتقل مور لتحليل القيم ويقسمها إلى ثلاثة أقسام:

1. الخيرات الخالصة (غير المختلطة أو غير المركبة).
2. الخيرات غير المختلطة (المركبة).
3. الشرور.[4]

وفيما يأتي شرح لكل من القيم الثلاث كما يقدمها لنا مور:

فالخيرات الخالصة: إن هذه الخيرات - كما يحللها مور- هي (ممكن القـــول أنها تقوم أساساً على حب الأشياء الجميلة أو الأشخاص الخيريـــن)[5]، إلا أن مـــور يؤكد - بالتحليل- (إن عدد الخيرات المختلطة في هذا النوع - الخيرات الخالصة- كثيرة ومتعددة تبعاً لكثرة عدد الموضوعات الجميلة، وإن هذه الخيرات، بلا شك، خيرة حتى لو كانت الأشياء الجميلة أو الأشخاص الخيرين الـــذين نحبـــهم أشـــياء وأشخاص من صنع الخيال)[6]، إلا أن مور يؤكد - بمنهجه التحليلـــي- أن (مـــن

1 Ibid, Ch6, p. 195-197.
2 Ibid, Ch6, p. 200-203.
3 Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch6, p. 205.
4 Ibid, Ch6, p. 208, p. 224.
5 Ibid, Ch6, p. 224.
6 Ibid, Ch6, p. 224.

الأفضل أن يكون للأشياء الجميلة والأشخاص الخيرين، وجود حقيقي، لأنها لو كانت كذلك، فأنها عندما تجتمع مع الحب المجرد، فستمثل كلاً واحداً الذي يكون أفضل بشكل كبير من الحب لوحده ((الحب المجرد))، مما سيمنحه إضافةً إلى ذلك قيمة واضحة ومتميزة، والتي تعود إلى وجود - الوجود الحقيقي- الأشخاص الخيرين)[1].

أما الشرور فأن مور يقوم بتقسيمها ليتمكن من تحديدها وتعريفها - إي تحليلها - إذ يؤكد، بالتحليل الدقيق عن طريق تلك التقسيمات إن الشر على ثلاثة أنواع يكمن في[2]:

أ. في حب أي شئ شر أو قبيح.

ب. في كره أي شئ خير.

ج. في الشعور بالألم*.

أما الخيرات المختلطة، فهي عند مور كما يعرفها (يحللها) وهي (تلك الخيرات التي تحتوي على عنصر فيها يكون إما شراً أو قبيحاً، ويمكن القول أنها تقوم إما في كراهية كل ما هو قبيح، أو كراهية الشرور بأنواعها السابقة)[3]، وبذلك فإن بعض الأشياء الخيرة عند مور، قد تكون فيها جوانب شريرة أو مؤلمة، ولذا فهي لا تكون شريرة تماماً، كما إنها لا تكون خيرات خالصة، بل خيرات مختلطة، ويستدرك مور قائلاً إنه لا يوجد سبب نرى من أجله أن وجود بعض الجوانب الشريرة في شئ ما يجعل منه شراً، بل سيكون خيراً ككل** (As A Whole) وليس خيراً في جملته

---

1 Ibid, Ch6, p. 224-225.

2 Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch6, p. 207-213, p. 225.

* إن هذا الشعور - كما يحلله مور- إما أن يكون خيراً كثيراً أو شراً كثيراً، وبذلك لا يمكن أن يكون مناظراً للسعادة من حيث القيمة الحقيقية، فالشر لا يضيف إلى الشرية ككل عند اتحادها مع أي شئ سيئ أو شر، بينما السعادة تضيف الخيرية عند اتحادها مع شئ خير آخر، وبذلك تكون السعادة والألم متناظران تماماً، لأن السعادة هي دائماً في ازدياد، والألم دائماً في نقصان للقيمة النهائية ككل، والتي تكون جزء منه والعكس صحيح.

ي نظر: Ibid., Ch6, p. 212-213.

3 Ibid, Ch6, p. 217-218.

** إن معظم الفضائل التي لها قيمة داخلية تبدو مثل هذا النوع من الخيرات وهذه الفضائل هي: (أ) الشجاعة، الرحمة (الشفقة). (ب) الخيرية الأخلاقية. والتي تمثل الكراهية والازدراء لكل ما هو شر وقبيح.

ينظر: Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch6, p. 217.

(On The Whole)[1]، ولذلك نجد إن مور يؤكد في نهاية تحليله للمثل الأعلى قائلاً (ليس هنالك وجود فعلي للشرور يكون ضرورياً للمثل الأعلى، لكن فكرتنا عن المثل الأعلى قد يدخل في تكوينها فكرتنا عن الشرور، لا سيّما فيما يتعلق بالخيرات المختلطة[2].

وهكذا لا يكون المثل الأعلى الأخلاقي عند مور مفارقاً تمام المفارقة، معبراً عن حقيقة خارجة عن مستوى الأشياء الخيرة، طالما إنه يرى إن معرفتنا بصفات الأشياء أو بقيمتها الباطنية تُعدّ إحدى المكونات الأساسية التي تتكون منها فكرتنا عن المثل الأعلى[3].

1 Ibid, Ch6, p. 219-220.

2 Ibid, Ch6, p. 220-221.

3 إسلام، عزمي: أتجاهات في الفلسفة المعاصرة، ص 273.

موريس ميرلوبونتي

(1961-1908)

الفينومينولوجيا الوجودية

لدى موريس ميرلو- بونتي Merleau-Ponty

د. محمد بن سباع

أستاذ الفلسفة. قسم الفلسفة.

جامعة منتوري قسنطينة. الجزائر

مقدمة:

يعتبر موريس ميرلوبونتي (1908-1961) من أهم ممثلي الفينومينولوجيا في فرنسا، إذ تكمن أهميته في القراءة الجديدة التي قدمها للفينومينولوجيا، فعلى الرغم من تأثره الواضح بكل من هوسرل وهيدغر إلا أنه لم يكن يفكر مثلهما وإنما فكر معهما، حيث وجد أن هناك طرحين مختلفين للفينومينولوجيا أحدهما يجعل منها بحثا في المعرفة وهو الذي يمثله هوسرل وثانيهما يجعل منها مبحثا في الوجود وهو الذي يمثله هيدغر.. إن ميرلوبونتي لا يتنكر لأنواع الفينومينولوجيا السابقة وإنما تبين له أن الفينومينولوجيا ليست صياغة جاهزة بل هي إمكانية مفتوحة، وهو التصور الذي كان مبررا لقيام ما أسميناه ب"الفينومينولوجيا الجديدة" سنحاول في هذه الدراسة أن نتحدث عن الفينومينولوجيا الوجودية لدى ميرلونتي من خلال الإجابة عن الأسئلة التالية: ما هو مفهوم الفينومينولوجيا لدى ميرلوبونتي؟ وما هي مقولاتها الرئيسة؟

أولا - مفهوم الفينومينولوجيا لدى ميرلوبونتي:

لقد سعت فينومينولوجيا ميرلوبونتي أولا إلى إيجاد حل لمسألة الوعي؛ لأن فلسفات الوعي خصوصا لدى ديكارت وهوسرل، ترى أن الوعي يحمل موضوعات هي نتاج له، ففي الوعي لا يوجد إلا ما تسميه هذه الفلسفات بنوع من الغموض "الأنا" الذي تكون له الأولوية المطلقة؛ أي أولوية الوعي على العالم، أو الذات على الموضوع، لذلك نجد أن هوسرل جعل من الوعي نقطة الانطلاق في

توضيح معالم الفينومينولوجيا، فما هو معروف عن الفينومينولوجيا الترنسندنتالية عنده هو أنها تتخذ من الأنا المتعالي مقولة أساسية، فهو الحقيقة النهائية التي نصل إليها بعد كل عمليات الرد الفينومينولوجي بدءا بوضع العالم بين قوسين مرورا بالرد الماهوي وصولا إلى الرد المتعالي. لكن الفينومينولوجيا الجديدة عند ميرلوبونتي لها مفهوم جديد للوعي.

إن فينومينولوجيا هوسرل تهتم بدراسة الوعي والخبرة الكامنة فيه دون الإهتمام بعلاقة الوعي بالأشياء وهذا هو النقص الذي حاولت الفينومينولوجيا الجديدة عند ميرلوبونتي تجاوزه حيث يقول هذا الأخير: "إننا لا نآخذ فلسفات الوعي، على تحويلها العالم إلى نويما فقط، وإنما كذلك على تشويهها كينونة "الذات المفكرة" بإدراكها "كفكرة" ولجعلها علاقة الذوات بغيرها من "الذوات" الأخرى غير مفهومة في عالم مشترك بينهما ففلسفة الوعي تنطلق من مبدأ يقول أنه إذا كان لإدراك ما أن يكون إدراكي، فعليه أن يكون واحدا من تصوراتي"[1]. إن ما يرفضه ميرلوبونتي إذن هو أولا التمييز الهوسرلي بين أفعال التفكير وموضوعات التفكير لأن هذا التمييز يشوه مفهوم العالم ويحوله من وقائعيته إلى موضوعات تصورية مفكر فيها، وثانيا يرفض ميرلوبونتي التشويه الذي لحق بمفهوم الذاتية نتيجة ربطها بالوعي وعزلها عن وجودها الحقيقي الكامن في العالم مع ذوات أخرى وعليه لا يمكننا إرجاع العالم والآخرين إلى الوعي الذي توجهه الذات المفكرة حيث تكون الفينومينولوجيا هي دراسة ظواهر الماهيات في الوعي، وإنما تكون التجربة الواقعية المعاشة بالعالم والآخرين هي أساس تفكيرنا، وهذا ما لم ينتبه إليه هوسرل وكل فلسفات الوعي السابقة.

يتبين لنا أن النتائج التي توصلت إليها الفينومينولوجيا الجديدة عند ميرلوبونتي تختلف عن تلك التي كانت موجودة في فلسفات الوعي السابقة وخصوصا لدى ديكارت وهوسرل، فقد أعطى ميرلوبونتي مفهوما جديدا للذاتية مفاده أن: "الذاتية هي حضور مباشر في الوجود، وهي كذلك في اتصال مع العالم بل هي أقرب ما تكون إلى ذاتها، لأنه لا شيء يقدر على فصلها عن ذاتها"[2] فهي ذات عارفة

---

1 Merleau-Ponty: Le Visible et L'invisible, éditions Gallimard, Paris, 1964, p. 67.

2 Merleau-Ponty: Le Visible et L'invisible, Op.Cit, p. 253.

وموجودة في الوقت نفسه وتؤدي وظيفتها المعرفية دون أن تنسى وجودها. هـذه الفكرة سبق لهيدغر أن تحدث عنها

وعليه، ومما سبق فإن دخول فينومينولوجيا ميرلوبونتي في حوار مع فلسـفات الوعي السابقة، أدى إلى ظهور مفهوم جديد للوعي، وأصبحت له مهام ووظائف جديدة وعلاقات متنوعة، لأن: "كل وعي يولد في العالم، وكل إدراك هو ميلاد جديد للوعي"[1] يقول ميرلوبونتي: "في صمت الوعي الأصلي يمكن أن يظهر لنا ليس فقط ما تقوله الكلمات وإنما أيضا ما تقوله الأشياء"[2]. إن الصمت في فينومينولوجيا ميرلوبونتي لا يعني غياب الكلمات وإنما حضور الأشياء، فالمعرفة الحقيقية ليست المعرفة الخالصة التي تتحدث عنها فينومينولوجيا هوسرل، بل هي المعرفة التي تطلعنا على الأشياء، والوجود الحقيقي ليس هو الوجود المنسي المنفصل عن موجوده كما يرى هيدغر وإنما هو الوجود الذي يكون في اتصال مع الموجود، كما أن الخبرة الحقيقية ليست الخبرة الموجودة الكامنة في الوعي وإنما خبرة الإدراك الحسي الذي يحمل معه ظواهر الأشياء كما توجد في العالم أو التي يحمل اتجاهها قصدية طبيعية.

يعتبر ميرلوبونتي القصدية كأهم اكتشاف قدمته الفينومينولوجيا، ولكنه يعترض على مفهوم القصدية وكيفية توظيفها في الفينومينولوجيا الترنسندنتالية عند هوسرل، ولأجل ذلك يعود إلى فلسفة كانط، ويؤكد أنه في نقده للفلسفات المثالية بين أن كل إدراك داخلي لا يمكن أن يتم دون إدراك خارجي، حيث يكون العالم هو ذلك الاتصال الموجود بين مجموعة من الظواهر الموجودة حتى قبل الوعي بها، وبالتالي فإن وحدة العالم موجودة قبل معرفته[3]، وهذا بالتحديد ما غفلت عنه قصدية هوسرل. ينطلق ميرلوبونتي في نقده للقصدية الهوسرلية من فكرة الوجود الواقعي للظواهر قبل الاتصال بها، على عكس قصدية هوسرل التي تحيل العالم وظواهره إلى الوعي وتجعل منه وجودا مثاليا فيكون الوعي فعلا معرفيا ينجزه الأنا المتعالي، وهذا ما جعل القصدية في النهاية تأخذ طابعا مثاليا بعيدا تماما عن الواقع،

1 Merleau-Ponty: La phénoménologie de la perception, éditions Gallimard, Paris, p. 13.

2 Ibid. p. X.

3 Ibid. p. XII.

فأين يكمن الحل هنا؟ وبعبارة أخرى ما البديل الذي قدمه ميرلوبونتي لتجاوز هذه القصدية ذات الطابع المثالي؟.

يقول ميرلوبونتي: "إن كامل التحليل الهوسرلي، محاصر بطوق من الأفعال التي تفرضها عليه فلسفة الوعي، لذلك يجب أن نستأنف ونطور القصدية الفاعلة التي هي القصدية داخل الوجود... حيث لا يجب أن ننطلق من الوعي ومجرى ظاهراته، من خيوطه القصدية المتميزة، وإنما من الدوامة التي يرسمها ذلك المجرى الظاهراتي، أي الدوامة الممكنة (التي هي لحمة وليست وعيا يقابله موضوع تفكري)"[1]، إن هذه القصدية الفاعلة ستكون هي البديل للقصدية عند هوسرل، التي تفتقد إلى تأصيل علاقة الوعي بالموضوعات، ليست الموضوعات التصورية والمفكر بها، وإنما الموجودة في العالم.

هكذا، ومن خلال هذا المفهوم الجديد للقصدية نصل إلى نتيجتين مهمتين، أولهما أن القصدية الميرلوبونتية تجعلنا نتحول من ذلك العالم المثالي التصوري الذي تخلقه القصدية الهوسرلية إلى العالم الفعلي والواقعي الذي توجد فيه الأشياء والظواهر الحقيقية، وثانيهما أن الوجود- في - العالم الذي تحيلنا إليه هذه القصدية، يختلف حتى عن الوجود - في- العالم بالمعنى الذي نجده عند هيدغر، وهكذا يقدم لنا مفهوما جديدا للفينومينولوجيا حيث يتساءل ميرلوبونتي في أول عبارة من كتابه الرئيس"فينومنولوجيا الادراك" قائلا: "ما هي الفينومينولوجيا؟[2] وقد يبدو من الغريب إعادة طرح هذا السؤال بعد نصف قرن من صدور أول مؤلفات مؤسس الفينومينولوجيا، والتي حدد فيها مفهومها، لكن يجيبنا ميرلوبونتي عن سؤاله قائلا: "إن الفينومينولوجيا هي دراسة الماهيات، كماهية الإدراك وماهية الوعي مثلا، ولكن الفينومينولوجيا هي أيضا فلسفة ترد الماهيات إلى الواقع"[3]. إن ما يتضح لنا من هذا التعريف، هو أن الفينومينولوجيا الجديدة عند ميرلوبونتي تحاول من جهة أن تبقي على مهمة الفلسفة، والتي هي كشف ووصف ماهيات الظواهر ولكنها من ناحية أخرى لا ترد هذه الماهيات إلى الوعي أو الأنا المتعالي كما كان مع

---

1 Merleau-Ponty: Le Visible et L'invisible, Op.Cit, pp. 297..298.

2 Merleau-Ponty: La phénoménologie de la perception, Op.Cit, p. I.

3 Ibidem.

الفينومينولوجيا المتعالية عند هوسرل وإنما تردها إلى الواقع، لأن ميرلوبونتي أدرك أن الماهية ملازمة للواقع، لأن وجودها الفعلي هو وجود في العالم والهدف من وراء هذا الإجراء هو المحافظة على الفرضية الطبيعية للعالم التي تم إقصاؤها في الفلسفات السابقة.

يحدد ميرلوبونتي موقفه من الماهية، بعد مناقشته لمنهج الرد الفينومينولوجي عند هوسرل والذي يراه هو أنه إذا كانت الماهية هي الهدف الذي تسعى الفينومينوجيا الترنسندنتالية بلوغه فإن الفينومينوجيا الجديدة تأكد على العكس أن الماهية ليست هدفا وإنما هي وسيلة لانخراطنا الفعال في العالم... وإن ضرورة المرور بالماهيات لا يعني أن الفلسفة تتخذ منها موضوعا، ولكن على العكس من ذلك حيث تكون لحظة معينة كمعبر نحو الوجود الحقيقي للظواهر الكامنة في العالم[1] وعليه فإن معنى الظاهرة لا يتجلى في التعالي عليها الذي يكشف ماهيتها الخالصة، وإنما من خلال التحول من هذه الماهية إلى الواقع الذي يحمل الكثافة الحقيقية للظواهر ووجودها الفعلي.

لم ينظر ميرلوبونتي إلى الماهية في علاقتها بالوعي وإنما بالواقع لذلك تكون الظاهرة وقائعية توجد أمام الوعي كما أنها ماهوية لها معنى وفي الوعي أيضا، وهنا تتجلى لنا أهم خاصية تميز الفينومينولوجيا الجديدة عند ميرلوبونتي عن كل الفينومينولوجيات السابقة وعلى وجه الخصوص الفينومينولوجيا الترنسندنتالية عند هوسرل ألا وهي بعدها الواقعي، لأن الهدف العام الذي سعى ميرلوبونتي إلى تحقيقه من خلال مشروعه هو تحويل الفينومينولوجيا وإنزالها عن تعاليها ومثاليتها نحو الوجود الفعلي والواقعي، وكذا تحويل البحث الفينومينولوجي من الماهية إلى الواقع.

على ذلك فإن ما لم تدركه فينومينولوجيا هوسرل هو التلاحم القائم بين الماهية والواقع، لأن كلا منهما يتطلب وجود الآخر ويتوقف وجوده عليه، وبالتالي فإن إزالة فينومينولوجيا ميرلوبونتي للتعارض القائم بينهما مكنها من تقديم مفهوم جديد للماهية يعبر عن معناها الحقيقي من جهة، ويمكننا من جهة أخرى، من الوصول إلى الماهيات الحقيقة للظواهر التي لا ترجع إلى الوعي لوحده كأساس أول ومطلق. إنها الماهية التي ترد الظاهرة إلى وجودها الحقيقي، وهو وجود لا يعطي الأولوية المطلقة للواقع على حساب الوعي، وإنما يكون هناك توازي بين الوعي والواقع دون أولوية أو أسبقية لأحد على الآخر.

---

1 Merleau-Ponty: La phénoménologie de la perception, Op.Cit, p. IX.

ثانيا- المقولات الرئيسة في الفينومينولوجيا الوجودية لدى ميرلوبونتي:

1- الإدراك الحسي La Perception

لقد اختزلت فينومينولوجيا هوسرل الإدراك في فكر الإدراك، حيث يكـــون فكر الإدراك كامنا في محايثة فعل الإدراك لموضوعه المدرك، وهذا ما أدى بالتالي إلى إقصاء فرضية العالم أو الوجود الواقعي للموضوع الذي هـــو في الفينومينولوجيـــا الجديدة عند ميرلوبونتي من أهم أبعاد الإدراك الحسي؛ حيث تكـــون العـــودة إلى الأشياء ذاتها كشعار للفينومينولوجيا هي عودة إلى الوجود الواقعي لمختلف الظواهر الموجودة في العالم سواء كانت أشياء أو آخرين، ويكون الإدراك الحسي هو وسيلة تعرفنا عليها كما هي في كثافتها الوجودية دون إحالة ولا تمثل. يقول ميرلوبونتي: "إن العودة إلى الأشياء ذاتها ما هي إلا عودة إلى هذا العالم الموجود قبـــل المعرفـــة حيث تكون وسيلة تعرفنا عليه هي الإدراك الحسي لأن الإدراك هو التقـــاء مـــع الأشياء الطبيعية وعليه فهو نقطة انطلاق بحثنا لما هو نموذج أصيل"[1]، لذلك فحـــتى ولو أن هوسرل بحث في موضوع الإدراك في فلسفته المتأخرة، إلا أنه لم ينتبه إلى أنه من أكثر مستويات الوعي أصالة، وأنه مكمن خبراتنا الحقيقية بالعالم وإنما بقيـــت تحليلاته حبيسة الرجوع المتعالي إلى الوعي، لكن ميرلوبونتي بتأكيده على أنه لـــن نتمكن من وضع حد للوضع المتأزم الذي توجد عليه معرفتنـــا، إلا بـــالرجوع إلى الإيمان الإدراكي يكون قد أعطى أبعادا جديدة لمسألة الوعي وذلك من ناحية إعادة ربط الوعي بالواقع المدرك وكذلك إعادة جسور التواصل بين الذات والعالم هـــذا التواصل المفقود في الفلسفات السابقة خصوصا مع ديكارت وهوسرل.

تأكد فينومينولوجيا ميرلوبونتي على ضرورة العودة إلى الخبرة الإدراكية مـــن خلال الارتباط القائم بين الإدراك وما هو معيش، حيـــث تقـــوم فينومينولوجيـــا الإدراك على العلاقة القائمة بين فكرة الوعي وفكرة العالم مرورا بفكرة الجســـد. وقد سعى ميرلوبونتي من خلال هذه الأفكار إلى تجاوز التفســـيرات الكلاســـيكية للإدراك خصوصا عند النـــزعتين التجريبية والعقلانية، فالنـــزعة التجريبية كانـــت تعتقد أن الإدراك هو عملية تلقي وتسجيل لمعطيات خارجيـــة، في حـــين تأكـــد

1 Merleau-Ponty: Le Visible et L'invisible, Op.Cit, p. 59.

النزعة العقلانية مقبل ذلك على أولوية العقل ودوره في تأويل ما يتلقاه من معطيات، وبالتالي نكون أمام تفسيرين مختلفين للإدراك، فكيف ستعمل فينومينولوجيا ميرلوبونتي على تجاوز هذا التعارض؟

لقد خصص ميرلوبونتي جزءا كبيرا من كتاب "فينومينولوجيا الإدراك" للرد على هذين المذهبين، لكن قبل أن نتحدث على ذلك نود أن نبين كيف حاول ميرلوبونتي أن يوضح مفهوم الإدراك الحسي في علاقته ببعض المفاهيم القريبة كالإحساس مثلا، فيعتقد علم النفس الكلاسيكي أن الإدراك يرتبط بالإحساس فيفسره على أنه يحدث كنتيجة لتلقي أعضاء الحس لمعطيات خارجية، والخطأ الذي يقع فيه علم النفس حسب ميرلوبونتي هو عدم وصف اللحظة التي يرتبط فيها الإدراك بالمعطى إضافة إلى أن علم النفس في تفسيراته كان يأخذ أحكاما جاهزة عن بعض العلوم التجريبية[1]. أما في رده على النزعة التجريبية، فيرى ميرلوبونتي أنه أثناء عملية الإدراك نتلقى معطيات لكن ليس بطريقة آلية، لأن المعطى يظهر من خلال علاقته بالوعي[2]، والذي لا يكون وعيا خالصا وإنما وعيا بالجسد، لأنه وسيلة الإدراك أو ما يضمن لنا أن ندرك وسنرى في ما بعد كيف تتم هذه العملية. وإذا كانت النزعة التجريبية تجعل من العملية الإدراكية عملية آلية ناقلة فإن النزعة العقلية، تضفي أحكاما عليها، ومع أننا حسب ميرلوبونتي لا ننكر دور العقل في عملية الإدراك إلى أننا لا نعتقد أنه العامل الوحيد المتحكم في هذه العملية، فعندما أدرك مكعبا كما يقول ميرلوبونتي ذو ستة أوجه فإنني لن أتمكن من إدراك أوجهه الستة إلا إذا تحركت، مع أن حركتي أو دوراني لن يغيرا من وضع الشيء المدرك.

وعليه استطاع ميرلوبونتي تقديم حل لمشكلة المعرفة بحل مشكلة الإدراك وتجاوز التفسيرات الكلاسيكية مع المذهب التجريبي والمذهب العقلي، فأصبح الإدراك أكثر ارتباطا بالذات المدركة والموضوع المدرك معا دون أن تكون هناك أولوية لأحد الطرفين على الآخر، وهكذا يكون الإدراك الحسي للذات الواعية المتجسدة هو من يخبرنا عن الأشياء والآخرين والعالم. لكن إذا كان الإدراك هو تعبير عن قصدية الجسد نحو العالم فكيف يكون كذلك وجودا أصيلا؟

---

1 Merleau-Ponty: La phénoménologie de la perception, Op.Cit, p. 29.

2 Ibid. p. 26.

يؤكد لنا ميرلوبونتي على ضرورة: "أن نبحث في الإدراك الحسي عن معنى وظيفته الوجودية"[1] لأنه يرتبط بمشكلة الوعي كما يرتبط بمسألة الوجود، وهذا ما توضحه لنا مقولة الوجود-في- العالم، التي تبين أن الإدراك الحسي هو انخراط في العالم من خلال الجسد، فالخبرة الإدراكية بما هي خبرة حسية هي مقابلة تماما لمفهوم الخبرة المجردة عند هوسرل، ومن بين مهامها أنها: "تعلمنا كيف نرى الشيء جيدا"[2]، لأن الإدراك هو رؤيتنا أو اطلاعنا على الوجود أو الكينونة سواء وجود الآخرين أو الأشياء وبالتالي وجودنا لأن هناك وحدة في الوجود، وهي وحدة ظلت مغيبة وخاطئة في كل التفسيرات لأنه تم تفسيرها تفسيرا ميتافيزيقيا أحيانا وتفسيرا سببيا أحيانا أخرى.

2- الجسد الفينومينولوجي أو الجسد الخاص Le corps propre:

ترفض الفينومينولوجيا الجديدة عند ميرلوبونتي تلك الفكرة التي كانت سائدة في الدراسات المعاصرة خصوصا في ميدان الفيزيولوجيا، وهي الفكرة التي تنظر إلى الجسد على أنه شيء أو موضوع مثل بقية الموضوعات المادية، وهي نظرة تضعها فينومينولوجيا ميرلوبونتي موضع مساءلة: فهل فعلا أن الجسد هو موضوع فيزيقي لا يختلف عن غيره من الموضوعات الأخرى أم أنه يحمل معنى آخر وخصائص ومميزات أخرى تجعله مختلفا تماما عنها؟

إن ميرلوبونتي يقترح علينا أن نتحول من ذلك الموقف الذي يعتبر الجسد بمثابة موضوع لا يختلف عن الموضوعات الأخرى والتوجه إلى خبرتنا بأجسادنا من أجل أن نتعرف على المفهوم الحقيقي للجسد: "وسنجد أن الطريقة التي تلمس بها يدي الشيء... تمكنني من فهم وظيفة الجسد الحي بعد أن أكمله بنفسي، حيث أكون جسدا يتجه نحو العالم"[3]، لأن هناك قصدية أصلية من الجسد نحو الأشياء والعالم وهذا ما تعبر عنه تلك الخاصية الأساسية التي يختص بها الجسد والتي تجعله في الوقت نفسه متميزا عن الموضوعات الأخرى ألا وهي خبرة الجسد والتي تدل على وعينا به، ولكي يوضح لنا ميرلوبونتي طبيعة هذه الخبرة يناقش التفسيرات التي تقدمها

---

1 Merleau-Ponty: Le Visible et L'invisible, Op.Cit, p. 20.
2 Merleau-Ponty: Le Visible et L'invisible, Op.Cit, p. 60.
3 Merleau-Ponty: la phénoménologie de la perception, Op.Cit, p. 99.

بعض النظريات العلمية المعاصرة حول الجسد- والتي سنتحدث عنــها لاحقــا- ويحاول أن يقدم تفسيرا جديدا يتناسب مع توجهه الفلسفي.

إن وجود الجسد في العالم ومعرفته بالموضوعات يبين لنا أن له علاقات متنوعة معها وهذه العلاقات تظهر أن الجسد هو موجود ذو مظهرين، فهو من جهة شيء من الأشياء، ومن جهة أخرى يرى ويلمس[1] والمظهر الأول مرئي بينما المظهر الثاني لا مرئي، يسمي ميرلوبونتي الجسد الأول بالجسد الموضـــوعي Le corps Objectif والجسد الثاني بالجسد الفينومينولوجي Le corps phénoménologique. يتبين لنا أن موقف ميرلوبونتي من الجسد رافقه تحول في النظرة إلى الجسد، فبعد أن كان في فلسفات الحداثة مقولة ثانوية ومهمشة، أصبح الجسد مركز اهتمامات الفيلسوف، با أصبح الجسد مركز الوجود.

ثالثا- فينومينولوجيا ميرلوبونتي/فلسفة الوجود - في العالم:

1- الوجود المتجسد:

إن من أهم رواسب الفلسفات السابقة سواء الحديثة أو المعاصرة هو مشــكلة الوجود-في-العالم، وهي المشكلة التي حاولت فينومنولوجيا ميرلوبــونتي حلــها، وستكون نقطة الانطلاق في حل هذه المشكلة هي إزالة ذلك الخط الفاصل الــذي وضعه ديكارت بين الوعي والعالم من خلال رفضه الأخذ بما هو محسوس أو ما له علاقة بالجسد، وهذا ما عبر عنه في أغلب مؤلفاته حيث يقول: "أنا لا أعرف فقط أني موجود لأني أفكر وإنما لدي كذلك أفكارا معينة حول طبيعتي الجسمانية: فأنا أشك من خلال طبيعتي المفكرة والتي هي أناو التي من خلالها أنا ما أوجد عليه لأنها مختلفة تماما عن طبيعتي الجسمانية[2] وإن هذا التمييز هو ما يعطي الأولوية للــوعي على الوجود وهذه الأولوية هي التي ترفضها فينومنولوجيا ميرلوبونتي لأنهــا أرادت أن تحدث توازنا بين الوعي والوجود من خلال فكرة الجسد. وهنا يعبر ميرلوبونتي عن تصوره للحضور المتجسد في العالم بقوله: " لم يبق أمام فلسفتنا ســوى إعــادة

---

1 Merleau-Ponty: Signes, éditions Gallimard, Paris, 1960, p. 213.

2 Descartes René: les principes de la philosophie, livre première Paris, librairie, A. Hatier, 1948, p. 90.

البحث في العالم الفعلي، حيث نكون تأليفا بين النفس والجسد... فلا يكون الجسد مجرد وسيلة للرؤية أو اللمس ولكن هو دعمها وعوض أن تكون أعضاءنا أدوات فانه على العكس من ذلك فان أدواتنا هي التي تكون أعضاء مكملة"[1] أي مكملة لانتماء الجسد إلى العالم، وهي دعوة صريحة من فينومنولوجيا ميرلوبونتي من أجل العودة إلى العالم المعاش الذي نحن حاضرين فيه بأجسادنا وليس هو العالم المفكر فيه والذي هو عالم الوعي الذي نجده عند ديكارت أو هوسرل وهذا ما يظهر لنا التصور الجديد لعلاقة الوعي بالعالم فنحن: "لسنا وعيا يقابله العالم، ولكن وعي متجسد، ووجود-في-العالم"[2] و لا يمكن فهم هذا الوجود إلا من خلال فهم فكرة الجسد.

عملت فكرة الجسد عند ميرلوبونتي على الخروج من الذاتية إلى الواقعية فكان الهدف هو إعادة جسور التواصل بين الذات والموضوع، وهو الهدف الذي عجزت الفينومنولوجيا المتعالية عند هوسرل عن تحقيقه لأن فكرة القصدية عنده بقيت مرتبطة بالوعي الخالص أما عند ميرلوبونتي فهي كامنة في الجسد، وهذا ما يفهم من قوله: "أنا لست أمام جسدي، أنا داخل جسدي أو بالأحرى أنا عين جسدي"[3] ويكون نتيجة ذلك خروج الوعي من انغلاقه على ذاته وبالتالي اندماجه في العالم من خلال الجسد لأن: "الجسد الخاص هو داخل العالم مثلما أن القلب هو داخل الجسد"[4] لنحصل على طريقة جديدة للوجود-في-العالم ألا وهي الوعي المتجسد وتقدم لنا هذه الفكرة حلولا لبعض المشكلات الفلسفية خصوصا مشكلة علاقة الذات بالموضوع كمشكلة معرفية فلا تكون هناك أسبقية لأحد الطرفين على الآخر لأن الجسد هو ذات وموضوع في الوقت ذاته، كذلك يحل الوجود المتجسد مشكلة علاقة النفس بالجسد التي بقيت عالقة لمدة زمنية طويلة وهذا ما يؤكد عليه ميرلوبونتي إذ يقول: "إن وحدانية العالم المرئي والذي هو بالأساس لا مرئي، يعوض ذاته من خلال إعادة اكتشاف الوجود العمودي L'être vertical الذي هو حل لمشكلة علاقة النفس بالجسد"[5] وهذا الذي يسميه ميرلوبونتي بالوجود العمودي هو

1 Merleau-Ponty: L'œil et L'esprit, édition Gallimard, Paris 1964 p. 98.
2 Merleau-Ponty: Sens et Non sens, édition Gallimard, Paris 1966, p. 98.
3 Merleau-Ponty: la phénoménologie de la perception, Op.Cit, p .175.
4 Ibid. p. 235.
5 Merleau-Ponty: Le Visible et L'invisible, Op.Cit, p. 286.

الوجود المتجسد الذي هو بدوره تعبير عن وحدة النفس بالجسد دون أن تكـــون هناك أولوية لأحدهما على الآخر، أي لا للجانب الروحي ولا للجانب المادي وفي هذا تجاوز للكثير من المذاهب خصوصا المذهبين الروحي والمادي فيصبح الإنســـان لا هو روح فقط، ولا هو مادة فقط بل هو مجموعهما معا.

وقد لاحظنا اهتمام هوسرل في بعض مؤلفاته خصوصـــا "أزمـــة العلـــوم الأوروبية" بما يسميه "عالم الحياة"Le monde de la vie والذي يحتوي على كل معارفنا وخبراتنا وهذا ما يعبر عنه تساؤله: "إن عالم الحياة الذي نحياه جميعـــا والذي هو عالمنا، لماذا لا نجعل منه موضوعا شاملا عوض أن نحصر كل اهتمامنا فقط بغاياتنا وانشغالاتنا؟"[1] إلا أن هذا التساؤل بقي مطروحا دون أن يقدم له مؤسس الفينومينولوجيا إجابة واضحة، إلا أن ميرلوبونتي استطاع أن يكتشف في عالم الحياة هذا ما لم يكتشفه هوسرل وهنا يقول: "إن أنطولوجيتنـــا هـــي تأسيس لمفاهيم جديدة تؤخذ مكان الذاتية المتعالية والذات والموضوع... حيث أن كل التحليلات الخاصة بالطبيعة والحياة والجسد واللغة ستسمح لنا بالدخول إلى عالم الحياة والوجود المتوحش" L'être sauvage[2] الـــذي هـــو الوجـــود المتجسد.

من فينومينولوجيا هوسرل إلى فينومينولوجيا ميرلوبونتي يظهر لنا ذلك التحول في طرح مسائل الفينومينولوجيا والتي أهمها التحول من الذات العارفة إلى الجســـد العارف، ويترتب على هذا التحول ظهور نتائج جديدة ترتبط بعلاقة الذات بذاتها وبغيرها من الذوات وبالتالي بالعالم فتصبح ذاتا متجسدة مع أجساد أخرى، وهكذا تتحول الفينومينولوجيا من وصف ظواهر الوعي إلى وصف ظواهر العالم الـــواقعي من خلال التوجه إلى الوجود في العالم والذي هو وجود متجسد ليصـــبح الجســـد موضوع تأملات الفينومينولوجي بعد أن بقي مهمشا لمدة زمنيـــة طويلـــة منـــذ أفلاطون مرورا بعهد الكنيسة وديكارت وصولا إلى هوسرل وهذا ما يؤكد عليـــه فرانسوا داقونيه François Dagognet حيث يقول عن الجسد: "لقد أهملته الفلسفة

1 Husserl Edmund: La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantal, édition Gallimard, Paris, 1976 p. 113.

2 Merleau-Ponty: Le Visible et L'invisible, Op.Cit, p. 221.

منذ مدة زمنية طويلة وتنازلت عنه، فالفكر الديني بدون شك عجز عن فهمه، فنظر إليه على أنه مصدر اللذة الخطيئة ووضع موضع شبهة فاتجه الفيلسوف إلى الاهتمام بالروح وفصل "حالات الوعي" فظهر له أنه من الممكن أن يتعرف على (الأنا) أفضل من الجسد"[1] لكن هذه النظرة السلبية إلى الجسد تغيرت فيما بعد عندما وجه بعض الفلاسفة اهتمامهم نحوه من أمثال نيتشة وفوكو والفلاسفة الوجوديين مثل كارل ياسبرس وسارتر.

لقد خصص سارتر جزءا مهما من كتابه" الوجود والعدم" لدراسة فكرة الجسد فأسس بذلك لأنطولوجيا خاصة وفق منهج فينومينولوجي مكنه من التوجه إلى دراسته الوجود الإنساني عوض دراسته الجوانب المعرفية التي اختصت بها فينومينولوجيا هوسرل، فأخذ فكرة القصدية الهوسرلية وربطها بالجوانب الوجودية فتبين له أن الوعي متميز عن موضوعه وهذا ما عبر عنه سارتر بمقولة بالوجود لذاته l'être-pour-soi والوجود في ذاته l'être-en-soi وهذا التقسيم هو ما ينطبق على مفهومه للجسد فكيف ذلك؟

هناك مظهرين للوجود الجسماني عند سارتر، أولا الجسد كوعي خاص، وثانيا الجسد كموجود للآخر وهنا يقول سارتر: "إن امتلاك جسد يعني أن أساس عدمه الخاص ليس كونه أساس وجوده فأنا عين جسدي على مقياس ما أكون ولا أكون على مقياس عندما لا أكون ما أكون"[2] وهذا ما يفترض وجود خط فاصل بين الوعي والجسد أو بين جسدي وجسد الآخر، وهذا الخط الفاصل هو ما ترفضه فينومينولوجيا ميرلوبونتي وتريد تجاوزه من خلال فكرة الوجود المتجسد الذي يجمع بين مظهري الجسد أو بين الوعي لذاته والوعي في ذاته وهذا ما يؤكده في قوله: "إن الجسد موجود في العالم وهو ينتج خيوط القصدية التي تربطه بمحيطه وهكذا نكتشف الذات المدركة مثلما نكتشف العالم المدرك"[3] أي أن الوعي لذاته ليس وجودا مستقلا وإنما يتعرف على ذاته كانتماء إلى العالم من خلال الجسد، لأن العالم يقع تحت مجال إدراكنا وهكذا: "تصبح نظرية الصورة الجسمانية

1 François Dagognet: Le corps, presse universitaire de France Paris 2008, p. 11.

2 J-Paul Sartre: L'être et Néant, édition Gallimard, Paris, 1943p 375.

3 Merleau-Ponty: la phénoménologie de la perception, Op.Cit, p. 86.

هي ضمنيا نظرية في الإدراك الحسي"[1] لأن الإدراك هو من يحمل schéma corporel خبرة الوجود المتجسد في العالم، وهي الفكرة التي يؤكد عليها أيضا برغسون في كتابه "المادة والذاكرة" إذ يقول: "إن الوعي خصوصا في ارتباطه بالإدراك الحسي يعتمد على الدور الذي يقوم به الجسد"[2] وعليه يتجاوز ميرلوبونتي عدمية سارتر من جهة وكذلك المذهبين المثالي والواقعي من جهة أخرى، لأن فينومينولوجيا ميرلوبونتي لا تنظر إلى الوعي والعالم كل منها على حدا وإنما في مجموعهما وذلك من خلال فكرة الجسد.

وعلى الرغم من أن سارتر حاول لاحقا أن يحدث تواصلا بين نمطي الوجود الجسدي من خلال حديثه عن بعد ذلك من أبعاد الوجود المتجسد ألا وهو: "وجودي لذاتي معروفا من قبل الآخر في خلال جسدي"[3] إلا أن نظرته إلى الجسد والوجود المتجسد لم تكن واقعية لأنها بقيت مرتبطة بالوعي وهي أقرب إلى الفينومينولوجيا المتعالية عند هوسرل وبعيدة عن الوجود الذي يتحدث عنه ميرلوبونتي والذي هو "الوجود الذي يحتوي عدمه ومدركه"[4] أي أن الوجود والعدم منظور إليهما في مجموعهما، لأن ما أهمله سارتر واهتم به ميرلوبونتي هو علاقة الجسد بالأجساد الأخرى وهو جانب مهم من جوانب الوجود المتجسد في العالم وهذا ما يجعل من فلسفة ميرلوبونتي تحمل شعار التواصل مع الآخرين ومع العالم، وهنا لا بد أن نشير إلى أنه على الرغم من اهتمام الفلاسفة الوجوديين بدراسة فكرة الجسد إلا أن أحدا منهم لم يعطه المكانة التي احتلها عند ميرلوبونتي ذلك أن غابريال مارسال Gabriel Marcel مثلا يقول: "على أية حال فإنني لا أربط الجسد باهتمام من نوع مختلف عن ذلك الذي يلاحظ على الأدوات التي يضعها المجتمع بين أيدينا"[5] إلا أن ما يميز موقف ميرلوبونتي هو أنه لجأ إلى فكرة الجسد ليس فقط من أجل حل المشكلات المعرفية وإنما كذلك مشكلة الوجود وهذا ما يمثل نقطة اختلاف بينه وبين هيدغر.

---

1 Ibid. 239.

2 Bergson Henri: Matière et Mémoire, Essais sur la relation du corps à l'esprit, Presse Universitaire de France, Paris, 1968, p. 67.

3 J-Paul Sartre: L'être et Néant, éditions Gallimard, Paris, 1974, p. 401.

4 Merleau-Ponty: Le Visible et L'invisible, Op.Cit, p. 304.

5 Gabriel Marcel: Essais de philosophie concrète, éditions Gallimard, Paris, 1940, p. 130.

بالعودة إلى الفينومينولوجيا الأنطولوجية عند هيدغر يتبين لنا مدى اهتمامها بالموجود الإنساني ووجوده في العالم، إذ يتطلب فهم موقف هيدغر من الوجود-في-العالم فهما واضحا للجهاز المفاهيمي الذي يستخدمه، فهو يوظف مصطلحات لا نجدها في فلسفات أخرى والتي أهمها مصطلح الآنية أو الدازين وقد تطرقنا إلى شرح هذا المصطلح من قبل والذي يعني الوجود هنا، ومن خلال فهم كيفية الوجود هنا عند هيدغر يمكننا فهم كيفية الوجود في العالم ولا يمكن فهم الوجود في العالم إلا من خلال فهم الموجود.

لا يكمن الغموض في سر اهتمام هيدغر بهذا الموجود على اعتبار أنه الموجود الوحيد الذي يطرح سؤال الوجود فحسب ولكن الغموض الحقيقي يكمن في فهم علاقته بالوجود، فكل الموجودات توجد مثل الكتاب أو القلم أو الجامعة وغيرها من الموجودات الأخرى، إلا أن ما يميز الموجود الإنساني عنها هو: "أنه وجود مقذوف به"[1] أي أنه لا يوجد فقط، بل هو ملزم بأن يوجد وهكذا يتعرف الدازين على حقيقة الوجود-في-العالم من خلال الوجود-هنا، ويدرس هيدغر كيفية تواجد الموجود مع الأشياء والآخرين من أجل فهم حقيقة الوجود في العالم، لأنه أدرك بأن: "الاتجاه نحو العالم هو ما يحقق الوجود في العالم"[2] و هنا يعطي هيدغر للآنية بعدا عالميا لا نجده في فلسفة سارتر حيث يكون للموجود حق المشاركة في العالم، وبالتالي التعرف على حقيقة وجوده.

تعبر أنطولوجيا هيدغر عن ذلك التحول من البحث في المعرفة إلى الوجود ويحسب لها تجاوز الطرح التقليدي لعلاقة الذات بالموضوع من خلال التوجه إلى الأرضية التي تجمع بينهما ألا وهي الوجود، لكن ما يعاب على موقف هيدغر من الوجود هو أنه نظر إليه نظرة تصورية وهذا ما ترتب عنه الحصول على مفهوم تصوري لا واقعي للعالم، لذا فإن ما أخذه ميرلوبونتي عن هيدغر هو فكرة الوجود-في-العالم إلا أنه ربطها بفكرة الجسد، وهذا ما يؤكده في قوله: "أنا أرتبط بالجسد مثلما أرتبط بالعالم، وأن وجودي كذلك لا يتحقق إلا من خلال وجودي

1 Martin Heidegger: L'être et Temps, édition Gallimard, Paris 1986, p. 226.

2 Otto Bogller: La pensée de Heidegger, édition aubier-montagne Paris, 1967, p. 127.

كجسد، والعالم والجسد الأنطولوجي ليسا العالم كفكرة والجسد كفكرة، وإنما العالم ذاته مندمج في تماسك كلي والجسد ذاته كجسد عارف"[1] أي أن الوجود -في- العالم وجود واقعي فيكون "الجسد هو مركبة الكائن في العالم"[2] كما أن "العالم مصنوع من نفس نسيج الجسد"[3] وهنا تؤيد سيمون دي بوفوار Simone De Beauvoir موقف ميرلوبونتي بقولها: "ينظر الإنسان إلى جسده على أنه علاقة مباشرة مع العالم"[4].

وعلية نصل إلى أن هيدغر حتى ولو أراد تجاوز الفينومينولوجيا المتعالية عند هوسرل إلا أنه كان هوسرليا من حيث لا يدري، لأن مفهوم العالم لديه يبقى مرتبطا بوجهة نظر الدازين وهي وجهة نظر ذاتية وليس بالعالم الواقعي الذي نحن موجودون فيه، كما أن هذا الدازين في حد ذاته يتحول في الفينومينولوجيا الجديدة عند ميرلوبونتي إلى جسد كائن في العالم وهنا يكمن حل مسألة الوجود في حركة الجسد التي تعتبر: "قصدية أصلية تلعب دورا هاما في إدراك العالم، فيحيط بنا العالم ليس كأسلوب من الموضوعات نكون نحن تأليفا له ولكن كمجموع منفتح على الأشياء التي نحن ملقون نحوها"[5].

ومما سبق ذكره يتبين لنا أن كل من هيدغر وميرلوبونتي يتفقان في القول بفكرة الوجود في العالم لكنهما يختلفان في مفهوم الوجود وبالتحديد علاقتنا به، حيث يؤكد هيدغر على ذلك الاختلاف الموجود بين الوجود والموجود من خلال الفرق الأنطولوجي القائم بينهما وعليه فإن العلاقة بين الإنسان والوجود هي علاقة انفصال، إلا أن ميرلوبونتي يؤكد على أن الموجود في اتصال دائم مع وجوده حيث يجعل من "مهمة الفلسفة هي البحث في الاتصال مع الوجود الغليظ"[6] L'être brut أو "الوجود العمودي" L'être vertical[7] الذي نكون فيه على اتصال مع الأشياء

1 Otto Bogller: La pensée de Heidegger, Op.Cit, p. 97.
2 Merleau-Ponty: L'œil et L'esprit, O p.cit, p. 19.
3 Ibid. p. 19.
4 Simone de Beauvoir, Le Deuxième sexe, édition Gallimard 1968, Paris, Op.Cit, p. 17.
5 Merleau-Ponty: La phénoménologie de la perception, p. 444.
6 Merleau-Ponty: Signes, édition Gallimard, Paris, 1960, p. 31.
7 Merleau-Ponty: Le Visible et L'invisible, p. 221.

والآخرين والعالم والتاريخ ككل، وفكرة الاتصال هذه بين الموجود والوجود هـــي التي نجدها عند لوفيناس Levinas إذ يقول: "إن فعل الوجود يحمل علاقة اتصـــال بين الموجود والوجود، حيث يشكلان ثنائية"[1] وقد تحدث ميرلوبونتي عن بعـــض مظاهر هذا التواصل والتي منها ما يتجلى في ميدان الفن.

يحقق العمل الفني علاقة التكامل بين جسد العالم وجسد الفنان ذلك لأنه: "لا يمكن أن نقول بأن الروح تصور، أما المصور فعندما يسلم جسده إلى العـــالم فإنــه يحول العالم إلى تصوير ولأجل فهم هذه التحولات يجب علينا العودة إلى الجســد الفاعل أو الواقعي"[2] وهو الذي يسمى بالجسد الفينومينولوجي الذي يكون لامسا وملموسا، ناظرا ومنظورا إليه وهو الذي من خلاله يتحقق وجودنـــا في العـــالم، وهكذا يكون الإنسان مرتبطا بالوجود ممتدا فوق هذا الوجـــود، يتحـــول مـــن الغموض إلى الوضوح دون أن يكون موضع تجربة مجهولة لأن هذه التجربة تعبر عن تواجد جسد مع جسد[3] ليس فقط جسد إنسان مع جسد إنسان آخر وإنما جســد الإنسان مع جسد العالم.

وتأسيسا على ما سبق ذكره نصـــل إلى أن المفهـــوم الجديـــد للوجـــود في فينومينولوجيا ميرلوبونتي يختلف عن الوجود الذي يتحدث عنه سارتر أو الذي هو الغاية القصوى عند هيدغر لأن هذه المفاهيم مرفوضة عند ميرلوبونتي وهـــذا مـــا يؤكده في قوله: "إن نقطة انطلاقنا ليست هي الوجود موجـــود والوجـــود غـــير موجود ولا هي: ليس هناك غير الوجود- وهي صياغة لفكر شمولي، فكر تحليـــق- لكن: هناك وجود، هناك عالم، هناك شيء ما"[4] فالوجود لا يقابله عدم كما أنـــه ليس فكرة مطلقة بل هو الوجود الذي يحتوي عدمه والذي هو على اتصـــال مـــع موجوده ولا ينفصل عنه. إنه الوجود المتجسد.

وعليه نستنتج أن ما يميز فكرة الوجود المتجسد هو أنها تقدم حلولا للكثير من المشكلات المترسبة عن الفلسفات السابقة ســـواء المعرفيـــة منـــها أو الوجوديـــة

---

1 Emanuel Levinas: De L'existence à l'existant, édition Gallimard, 1981, p. 37.

2 Merleau-Ponty: L'œil et L'esprit, p. 16.

3 Francois Heidieseck: L'ontologie de Merleau-Ponty, Presse Universitaire de France Paris, 1971, p. 51.

4 Merleau-Ponty: Le Visible et L'invisible, p. 121.

وخصوصا منها علاقة الذات بالموضوع، وعلاقة النفس بالجسد، ومسألة الوجـــود في العالم، فكان لميرلوبونتي أن تجاوز الكثير من الفلسفات السابقة سواء الحديثة منها أو المعاصرة لأنه أدرك أن: "التفلسف هو البحث وافتراض أن هناك أشـــياء يجـــب رؤيتها والتحدث عنها، لكننا اليوم لم نعد نبحث لأننا نرجع إلى أحد التقاليـــد أو آخر ثم ندافع عنه"[1] وهي إذن دعوة لتجاوز الموروث العمل على أن نبحث عـــن أشياء جديدة نعبر عنها أو بالأحرى نتركها تعبر عن نفسها، إنه العالم المنسي، عالم الأشياء وعالم الآخرين وهذا ما سنتحدث عنه في العنصر اللاحق.

2- الوجود لأجل الآخر:

إن مشكلة الآخر من أهم المشكلات التي عالجها الفلاسفة عبر مختلف مراحل الفكر الفلسفي سواء في الفلسفة اليونانية أو الحديثة أو المعاصرة، ومن بـــين أهـــم التساؤلات التي طرحت حول الآخر نذكر: من هو الآخر؟ كيف يمكـــن معرفـــة الآخر؟ هل يمكن أن يكون الآخر في لحظة ما خطرا على وجودي؟ وإننا نجـــد أن ميرلوبونتي يتحدث عن الآخر في أغلب مؤلفاته سواء المتقدمة أو المتـــأخرة، مـــن "فينومينولوجيا الإدراك" إلى "المرئي واللامرئي" وهذا ما يدل على الاهتمام الكـــبير الذي أولاه إلى الآخر ولا أدل على ذلك من أنه ارتبط بميادين متنوعـــة كالجســـد والنظرة واللغة والنـــزعة الجنسية وغيرها، وعليه نتساءل: ما هو موقف ميرلوبونتي من الآخر؟ وكيف يكون الوجود لأجل الآخر من أهم أبعاد الوجود في العالم؟

عندما نتحدث عن الآخر فكثيرا ما نستخدم عبارة "مشكلة الآخر" ولكـــن لماذا لم ننتبه إلى أن هذا الآخر هو بالأصل ليس مشكلا؟ وحتى ولو كان كـــذلك، لماذا لا نتصور أن الاختلاف الذي حدث بين الفلاسفة عبر التاريخ في النظـــرة إلى الآخر يرجع إلى سوء طرح المشكلة؟ إن أغلب الفلاسفة اتجهـــوا إلى الـــتفكير في محاولة حل مشكلة الآخر، في حين نجد ميرلوبونتي يؤكد على أن: "المهم ليس إيجاد مخرج لحل "مشكلة الآخر" وإنما هو تغيير المشكلة"[2] وهو يـــدعونا إلى البحـــث في العلاقة القائمة بين الأنا والآخر وعن كيفية حدوث هذا الانقسام والانفصال عـــن

---

1 Merleau-Ponty: Eloge de la philosophie, édition Gallimard Paris, 1965, p, p. 66, 67.

2 Merleau-Ponty: Le Visible et L'invisible, p. 322.

الآخر، بحيث أصبح مقابلا أو مغايرا لي في حين أن الهدف الذي ينبغي أن نسعى إلى تحقيقه هو: "البحث عن هذا التتابع الغريب الذي يجعل الآخر دائما هو نصفي الثاني فأفصله على ذاتي وأضحي من أجله[1] فنكون هنا إزاء نظرة جديدة إلى الآخر تبحث عن الدروب الموصلة إليه، لأنني لا يمكن أن أوجد دونه أو بالتحديد لأنني موجود معه في العالم.

لكي تجيب فينومينولوجيا ميرلوبونتي عن هذه الأسئلة وغيرها، تدخل في حوار مع تطور النظرة إلى الآخر في الفلسفة الغربية، التي نظرت إليه دائما نظرة سلبية فيندرج موقف هيغل مثلا من الآخر في الإطار العام لفلسفته التي تحدد مسار الوعي وفق مسار جدلي ينطلق فيه الوعي من ذاته ثم ينفي وجود الآخر ليصل إلى الروح أو معرفة المطلق وهنا يقول هيغل: "يكون الوعي حقيقة مطلقة عندما يصل إلى معرفة ذاته وذلك مرورا بالتأكيد على أن الآخر هو شيء غريب ومختلف عني"[2] فحتى ولو كان الآخر موجودا معي إلا أن له وجودا خاصا به ومستقل عني، وهذا ما تعبر عنه علاقة السيد بالعبد، فيشعر السيد بوجوده كسيد عندما يلقي أوامره على العبد وأن العبد كذلك يشعر بوجوده الخاص عندما يمتثل لأوامر سيده، فهما موجودان معا، لكن وجود كل واحد منهما يتوقف على نقيض وجوده الذي هو وجود الآخر.

إن هذه النظرة السلبية إلى الآخر هي ما يرفضها ميرلوبونتي، فعلى الرغم من أنه أرجع الفضل في ظهور الوجودية إلى هيغل في مقاله الذي يحمل عنوان "الوجودية عند هيغل" من كتاب "المعنى واللا معنى" إلا أنه رفض منهجه الجدلي الذي يقصي الآخر من أجل إثبات الذات: "فهذا الآخر الذي أنظر إليه على أنه خصمي هو ليس خصمي إلا أنه أنا ذاتي فأنا أوجد في الآخر مثلما أجد شعور الحياة في شعور الموت"[3] فيتحول مفهوم الجدل أو بالتحديد وظيفته من إقصاء الآخر إلى إثبات وجوده بل وتتحول النظرة ككل إلى علاقة الأنا بالآخر من علاقة

---

1 Merleau-Ponty: La Prose du Monde, édition Gallimard, Paris 1969, p. 188.

2 G.W.F. Hegel: la phénoménologie le l'esprit, trad. par: Jean Hyppolit, édition Montaigne, Paris, 1987, p. 202.

3 Merleau-Ponty: Sens et Non sens, Op.Cit, p. 85.

إثبات وجود الأنا مقابل الآخر إلى الحديث عن الوجود لأجل الآخر، وهنا بالتحديد يكمن تجاوز ميرلوبونتي لمواقف الفلسفات السابقة.

أما بالنسبة إلى مؤسس الفينومينولوجيا فإن موقفه من الآخر يندرج في إطار الفينومينولوجيا الترنسندنتالية أي من خلال خبرتنا الخالصة الكامنة في الوعي، فيكون الآخر كما يؤكد على ذلك هوسرل: "قبل كل شيء موجودا في خبرتي كما أتعرف عليه عندما أتعمق في مفهومه الوجودي التفكري (هو بمثابة تساوق مع "أناي المفكر" وهو يحتاج لكي أظهر بنيته التفصلية) فهو بالنسبة لي "موضوع متعالي موجه"[1] ذلك أن الفينومينولوجيا الترنسندنتالية لا تنظر إلى الآخر كوجود في العالم تربطنا به علاقات وجودية متنوعة ولكن على الرغم من ذلك فإن لها فضلا كبيرا على الفلسفات الفينومنولوجية والوجودية لأنها أسست لمفهوم الذاتية المتبادلة Intersubjectivité "فالذاتية المتبادلة تمتلك من خلال الوضع المشترك ذاتية بينية تكون من خلالها العالم الموضوعي بطريقة ذاتية بينية، فتكون هذه الذاتية المتبادلة بمثابة"نحن" متعالي"وتكون الوحدة الأساسية في هذه الذاتية المتبادلة هي الأنا المفكر ومجموعه أنوات أو ذوات مفكرة"[2].

ومن جهة نظر الفينومينولوجيا الجديدة عند ميرلوبونتي فإن الأنا أو الآخر ليس ذاتا مفكرة واعية وإنما ذات متجسدة، وهنا يستفيد ميرلوبونتي من مقولة الذاتية - المتبادلة الهوسرلية ويعطيها أبعادا جديدة تكون أكثر واقعية، حيث أن ما نفهمه من تأكيده على أن الذاتية المتبادلة التي تكشفها لنا الإحالة الفينومينولوجية تبين أن الذات موجودة في جسد، والجسد بدوره موجود في العالم[3]، وهنا يؤكد ميرلوبونتي على أن: "الآخر ليس "وعي" وإنما هو يسكن جسدا من خلاله يسكن العالم... فهو دائما في تجسد غير مكتمل إنه وراء الجسد مثلما أن معنى اللوحة وراء ورقة الرسم"[4].

1 Husserl Edmund: Méditations Cartésiennes, Introduction à la Phénoménologie, trad. par, Emanuel Levinas, Paris, 1953, p. 75.

2 Ibid. p. 90.

3 Philippe Huneman et Estelle Kulich: Introduction à la phénoménologie, Armand Colin, Paris, 1997, p. 114.

4 Merleau-Ponty: Le Visible et L'invisible, p. 263.

إن الجسد الفينومينولوجي الذي يتحدث عنه ميرلوبونتي هو الذي نظر إليه بعض الفلاسفة مثل سارتر على أنه موضوع مثل بقية الموضوعات والأشياء الموجودة في العالم، وهذا ما يؤكد عليه سارتر بقوله: "هذه السيدة التي أراها تتجه نحوي، وهذا الشخص الذي يجتاز الطريق، وهذا المتسول الذي أسمعه يغني أمام نافذتي إنهم بالنسبة لي موضوعات"[1] وموقف سارتر هذا يرجع إلى تمييزه بين الجسد كوعي لذاته والجسد كوعي للآخر، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل هناك وجود من هذا النوع يكون فيه الآخر متميز عنا تماما؟ وبعبارة أدق هل يمكن فعلا أن ننظر إلى الآخر على أنه موضوع فقط؟

رأينا أن فينومينولوجيا ميرلوبونتي تميز بين الجسد الموضوعي والجسد الفينومينولوجي، فالأول موضوع اختصاص العالم أما الثاني فهو خاصتي أو ملكي: وما يقال عن جسدي يقال كذلك عن جسد الآخر أي أن له جسدا لا يمكنني أن أنظر إليه كموضوع وهنا ما يؤكده ميرلوبونتي: "إننا لن نفهم الآخر الذي أمامنا إذا نظرنا إليه كموضوع"[2] لأن وجودية سارتر عندما تنظر إلى الآخر كموضوع فهي تنفي وجوده كوجود فعال أو كوجود مشترك مع وجودي، وعليه فنحن لا نوجد مع آخرين هم مجرد موضوعات وإنما مع آخرين هم أجساد مثلنا كوجود فعلي متحقق في العالم.

وما يبين لنا أن سارتر ينظر إلى الآخر نظرة سلبية، هو اعتباره لنظرة الآخر على أنها تشكل خطرا على وجودي وتحد من حريتي إذ يقول: "أنا موجود في عالم يتملكني فيه الآخر، لأن نظرة الآخر تأسر وجودي"[3] فهي تجعل وجودي وجودا للآخر وليس وجودا خاصا بي، وهذا ما يجعله يؤكد على أن: "الآخر هو الموت الخفي لإمكانياتي حيث أشاهد هذا الموت كتخفي وسط العالم[4] أما إذا ذهبنا إلى موقف ميرلوبونتي فإنه يرى مقابل ذلك أن نظرة الآخر لا تحد من حريته بل على العكس من ذلك فهي تدعم هذه الحرية لأنها تدل على وجودنا في عالم واحد مشترك وهنا يقول: "فعندما تقع نظرة الآخر علي فإنه يدخلني في مجاله ويسلبني

1 J-Paul Sartre: L'être et Néant, Op.Cit, p. 298.
2 Merleau-Ponty: La Prose du Monde, Op.Cit, p. 188.
3 J-Paul Sartre: L'être et Néant, Op.Cit, p. 307.
4 Ibid. p. 311.

جزءا من وجودي، وإنني أعلم أنني لا أستطيع استرجاعه إلا إذا أسست علاقات معه، فأجعله يتعرف علي من خلال حريته مثلما أن حريتي تتطلب بالنسبة إلى الآخرين نفس الحرية"[1] كما يقول في "نثر العالم": "إن الآخر في نظري هو دائم مرتبط بما أراه وأسمعه، إنه هنا بجانبي أو خلفي، إنه ليس في هذا المكان لكي تأسره نظرتي وتفرغه من كل "داخله" فكل آخر هو آخر أنا ذاتي"[2].

وعليه ليس هناك وجود يقابله عدم بل إن الوجود يحتوي عدمه لأن نظرة الآخر لا تحيلني إلى عدم وإنما تثبتني في الوجود وهنا يقول ميرلوبونتي: "إن مرئي الآخر هو لا مرئي أنا، وإن مرئي أنا هو لا مرئي الآخر هذه العبارة هي "لسارتر" ولا يجب أن نحتفظ بها لذا علينا أن نقول: الوجود هو هذا التطاول الغريب الذي يجعل المرئي لا ينغلق على الآخر لأنهما ينفتحان معا على نفس العالم الحسي"[3] لذا نجد أن ميرلوبونتي في أغلب مؤلفاته يؤكد على ضرورة النظر إلى الآخر من خلال الوجود في العالم، لأن معرفة الذات أو الأنا لا تتم إلا من خلال الوجود المتجسد وأهمية ذلك تكمن في: "أنني إذا اختبرت تلازم الوعي مع جسده ومع العالم فإن إدراك الآخر وتنوع الوعي لا يشكلان أي صعوبة"[4] لذا فإن الخطأ الذي وقع فيه سارتر وبعض الفلسفات السابقة هي إما أنها تنظر إلى الآخر كموضوع أو شيء ما مثل بقية الموضوعات أو أنها تنظر إليه على أنه وجود مستقل ومنفصل في وجوده عن وجود الأنا، إلا أن فينومينولوجيا ميرلوبونتي تبين لنا أنه مثلما نتعرف على الأشياء من خلال الجسد كذلك فإننا نتعرف على الآخرين ونوجد معهم من خلال الجسد، وبالعودة إلى خبرة الوجود في العالم يظهر لنا ذلك الارتباط بين جسدي وجسد الآخر وجسد العالم.

ويتبين لنا مما سبق ذكره أن ميرلوبونتي يجعل من الوجود، وجودا متجسدا مع الآخر فتتقاطع إدراكاتي مع إدراكاته وخبرتي مع خبرته ونظرتي مع نظرته وأكون حرا وحريتي مرتبطة بحرية الآخر، ويكون العالم عالم الذاتية المتبادلة تحيا فيه أجساد مع أجساد أخرى، وتربط بين الأنا والآخر علاقات متنوعة مثل علاقة

1 Merleau-Ponty: La phénoménologie de la perception, Op.Cit, p. 410.
2 Merleau-Ponty: La Prose du Monde, Op.Cit, p. 186.
3 Merleau-Ponty: Le Visible et L'invisible, Op.Cit, p. 269.
4 Merleau-Ponty: La phénoménologie de la perception, Op.Cit, p. 403.

الصداقة والحب والعلاقة الجنسية ويجمع بيننا الماضي والحاضر والمستقبل، وصحيح أن العلاقات الاجتماعية تعرف تصادما وصراعا بين الأفراد انطلاقا من الرغبة في تحقيق المصلحة الشخصية فتتشابك سلوكاتي مع سلوكات الآخر، إلا أن هناك الكثير من المصالح المشتركة التي تكون هدفا واحدا، حيث أتحد مع الآخر من أجل تحقيقه وما المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والتربوية وغيرها إلا دليل واقعي على ذلك.

أما بالنسبة إلى هيدغر، فحتى ولو كان الدازين فكرة أساسية في الفينومينولوجيا الأنطولوجية إلا أنه لم يهمل علاقته بالآخر الذي يعد بعدا مهما من أبعاد الوجود-في-العالم وهذا ما يمكن أن نعتبره قاسما مشتركا بين هيدغر وميرلوبونتي لأن العالم كما يؤكد على ذلك هيدغر هو: "الذي أتقاسمه مع الآخرين، فعالم الدازين هو عالم مشترك و"الوجود-في" هو بالضرورة "وجود-مع" لأننا نتواصل مع الآخر"[1] لكن المتتبع لتحليلات "الوجود في الزمان" يلاحظ أن هيدغر لا يتحدث عن الآخر إلا لكي يتحدث عن الدازين وكأننا بصدد حركة الوعي عند هيدغر أو الأنا المتعالي عند هوسرل من جهة ومن جهة أخرى وهو الأهم يتبين لنا أن الوجود في العالم وبالتحديد الوجود-مع الذي يتحدث عنه هيدغر ليس هو الوجود الفعلي المعاش الذي تعبر عنه العلاقات الوجودية سواء مع الآخر أو مع العالم، وربما يرجع ذلك إلى أن معنى الوجود عند هيدغر يختلف عن معنى الوجود الذي يتحدث عنه ميرلوبونتي والذي هو الوجود المتجسد في العالم كما أن نقطة الاختلاف الأساسية بينهما هي أنه إذا كان هيدغر يتحدث عن الآخر في إطار الوجود مع فإن ميرلوبونتي يتحدث عنه في إطار الوجود من أجل.

تعمل الفينومينولوجيا الجديدة على وصف تجربة الوجود من أجل الآخر في العالم وبالتالي فهي تؤسس لفلسفة فينومينولوجية وجودية جديدة تعيد جسور التواصل مع الآخر، وقد قدم لنا ميرلوبونتي الكثير من الأمثلة الواقعية التي تؤكد هذه الفكرة فيقول مثلا: "إنني أنظر إلى هذا الشخص المستغرق في نومه ثم يستيقظ فجأة ويفتح عينيه ويقوم بحركة نحو قبعته التي سقطت أمامه فيحملها ويضعها على رأسه لكي تحميه من أشعة الشمس وهذا ما يقنعني أخيرا أن

1 Martin Heidegger: L'être et Temps, Op.Cit, p. 160.

شمسي هي شمسه فهو يراها ويحس بأشعتها مثلي، لأننا شخصين نشترك في إدراكنا للعالم"[1] أما إذا عدنا إلى موقف هيدغر من الآخر فإننا نجده يتحدث عنه من وجهة نظر مختلفة قد لا تكون سلبية مثل نظرة سارتر ولكنها ليست إيجابية ولا تواصلية مثل موقف ميرلوبونتي لأن هيدغر يرى أن علاقتنا بالآخر تحكمها تجربة الموت.

إنا العلاقة مع الآخر ليست علاقة تنافر وصراع كما نجدها عند هيغل ولا هي علاقة خوف وإقصاء كما رأينا مع سارتر ولا هي كذلك لأجل الموت كما يبين هيدغر بل هي علاقة تكامل وتواصل دائم ومستمر، ولا يجعلني هذا التواصل أمتلك جسد الآخر كما لا يمتلك هو جسدي، وإنما نحن موجودون بأجسادنا في العالم وتتنوع وسائل التواصل مع الآخر ولا تتوقف عند هذا الحد بل تتعداها إلى جانب آخر لا يقل أهمية ألا وهو اللغة. ويعتبر التخاطب مع الآخرين من أهم أساليب التواصل معهم"لأن ما يجعل الإنسان حاضرا في العالم ومع الآخرين هو اللغة"[2] فمن خلال اللغة سواء الطبيعية أو الاصطلاحية يعبر الأنا عن آرائه وأفكاره ومواقفه للآخرين فيخلق الحوار ميادين مشتركة بين الأنا والآخر، وما نلاحظه هو أن ميرلوبونتي عندما يتحدث عن الآخر والأنا فإنه يذكر دائما الآخر قبل الأنا لأنه أدرك أنه لا فرق بينهما" فالآخر هو أنا معكوس إلى الخارج"[3] وهذا ما يدخل في إطار المهمة التي سعت الفينومينولوجيا الجديدة إلى إنجازها ألا وهي مهمة العودة إلى العالم والكشف عنه ولابد أن هذه المهمة لن يتم إنجازها إلا من خلال المرور بالآخر وكما يقول غابريال مارسال Gabriel Marcel: "أنا لا أتصل أبدا بذاتي إلا على مقياس اتصالي بالآخر"[4].

وتأسيسا على ما سبق ذكره يتبين لنا أن مقولة الوجود مع الآخرين في العالم تحمل الكثير من الأبعاد المعرفية والوجودية، فإضافة إلى أنها تحل بعض المشكلات المعرفية التقليدية كأولوية الوعي، وعلاقة الذات بالموضوع لأن الأنا

1 Merleau-Ponty: La Prose du Monde, Op.Cit, p. 189.

2 Merleau-Ponty: Résumes de Cours, Coll2ge de France, 1952-1960, édition Gallimard Paris, 1968, p. 30.

3 Merleau-Ponty: Signes, Op.Cit, p. 222.

4 Gabriel Marcel: Essais de philosophie concrète, Op.Cit, p. 56.

يصبح هوا لآخر والآخر هو الأنا فهما شيء واحد: "والآخر مرآة لي مثلما أنا مرآة له"[1] فهي كذلك تقدم حلا لمشكلة الوجود فلا يكون الوجود مقابلا للعدم ولا هو وجود من أجل الموت وإنما هو وجود متجسد مع الآخرين: "لأهم توائمي أو جسد جسدي وحتى لو كنت لا أستطيع أن أحيا حياتهم وهم في غياب عني كما أني في غياب عنهم، إلا أن هذه المسافة هي في الوقت نفسه قرابة غريبة، يمكن لوجود المحسوس من دون أن يحرك ساكنا أن يخالط أكثر من جسد"[2] وهنا ما يجسد وحدة الوجود المفقودة في الفلسفات السابقة خصوصا مع ديكارت لأننا يمكن أن نعتبر موقف ميرلوبونتي من الآخر هو نقد مباشر للكوجيتو الديكارتي فيكون وعي الذات مرتبطا دائما بوعي الآخر ولا ينغلق على ذاته وبالتالي هذا ما يمكن فينومينولوجيا ميرلوبونتي من معالجة مشكلات فلسفية تقليدية من جهة وتقدم تصورات جديدة حول الآخر من جهة أخرى، ستعمل على استثمارها وتوظيفها لاحقا في مجالات أخرى. وهكذا ينقلنا حديث ميرلوبونتي عن الآخر من تلك الصورة السلبية التي نقلتها لنا الفلسفات السابقة عن الآخر والتي تحمل معاني النفي والخوف والخطر والموت إلى صورة جديدة أكثر إيجابية ومليئة بالحياة، تبين لنا أن ما يجمعنا بالآخر هو الحب والصداقة والعيش في عالم واحد.

رابعا: فينومينولوجيا اللغة والفن لدى ميرلوبونتي

أن الموضوع الرئيس الذي تختص بدراسته هو كلمات الذات وأقوالها وليس اللغة منظورا إليها على أنها نظام من العلامات اللغوية كما تؤكد على ذلك اللسانيات عند دي سوسير، فيقدم لنا ميرلوبونتي بالتالي تصورا جديدا حول بعض المشكلات اللغوية التقليدية والتي أهمها علاقة اللغة بالفكر والصوت بالصمت، ليبين لنا أن المعنى الذي يحمله الصمت أبلغ من المعنى الذي يحمله الصوت وهنا بالتحديد يتميز عن غيره من الفلاسفة المعاصرين لأنه ينظر إلى الفن خصوصا في ميدان الرسم على أنه أسلوب تعبيري إبداعي.

---

1 Merleau-Ponty: Le Visible et L'invisible, Op.Cit, p. 115.

2 Merleau-Ponty: Signes, Op.Cit, p. 22.

1- العودة إلى الذات المتكلمة:

إذا كان الموقف الفلسفي لا يتأسس من فراغ، فإن هذا بالضبط ما ينطبق على فينومينولوجيا الكلام عند ميرلوبونتي لأنه استلهم الكثير من الأفكار والمفاهيم سواء من مؤسس الفينومينولوجيا إدموند هوسرل أو من مؤسس علم اللغة الحديث فرديناند دي سوسير، إلا أنه تمكن من تجاوز الكثير من المفاهيم الهوسرلية ودخل في حوار مع اللسانيات، وهذا ما مكنه من بناء موقف جديد خاص به جعله ينحت مصطلحات جديدة تشترك في قاسم واحد ألا وهو العودة إلى الكلام أو ما سميناه بفينومينولوجيا الكلام وهي لا تقل أهمية عن الجانب العلمي في دراسة اللغة الذي تمثله اللسانيات على وجه الخصوص والتي أخذت اهتماما كبيرا من قبل كل علماء اللغة المعاصرين عكس المنظور الفينومينولوجي في دراسة اللغة ليس فقط عند ميرلوبونتي وإنما كذلك عند هوسرل وهيدغر، هذا المنظور الذي لم يأخذ نصيبه من الدراسة.

لقد ظهرت اللسانيات في أوائل القرن العشرين على يد اللغوي السويسري فرديناند دي سوسير فكانت بمثابة نقطة تحول بارزة في ميدان الدراسات الآنية أو الوصفية وذلك كنتيجة للتطورات العلمية الحاصلة في ميدان العلوم التجريبية، فأراد دي سوسير أن يجعل من اللغة موضوعا مستقلا قائما في حد ذاته، من خلال النظر إلى اللغة على أنها ظاهرة مستقلة عن غيرها من الظواهر الأخرى وهذا ما أدى به إلى القول بفكرة "نظامية اللغة" أي أن اللغة نظام من العلامات اللغوية التي تربط بينها علاقات داخلية، وهنا يتضح الموضوع الذي يختص الألسني بدراسته حيث يقول دي سوسير: "إن قسمي اللسانيات يحددان على التوالي موضوع دراستنا فلدينا أولا اللسانيات الآنية Linguistique Synchronique وهي تشمل العلاقات المنطقية والنفسية التي تربط بين ألفاظ النظام اللغوي والتي يجمع بينها نفس الوعي الجماعي وهناك اللسانيات التاريخية Linguistique Diachronique وهي تدرس على العكس من ذلك العلاقات القائمة بين الألفاظ التي لا يجمع بينها نفس الوعي الجماعي، فهي موجودة دون أن تشكل فيما بينها نظاما"[1] وهذا النظام هو ما

---

1 Ferdinand de Saussure: Cours de Linguistique Général, Payot, Paris, 1972, p. 140.

يسميه دي سوسير باللسان لأن اللغة تنقسم إلى جانبين يسمى الأول باللسان La langue ويمثل الجانب الاجتماعي في اللغة أما الثاني فهو الكلام Le Parole وهو الجانب الفردي منها، ويتخذ دي سوسير من اللسان موضوعا للدراسة العلمية ويخرج الكلام من هذا الموضوع وذلك لأنه يرتبط بالذات المتكلمة، وهنا بالتحديد تكمن نقطة الاختلاف الجوهرية بين دي سوسير وميرلوبونتي.

ترفض فينومينولوجيا الكلام عند ميرلوبونتي هذا الفصل الكلي بين الجانبين التزامني والتعاقبي أو الآني والتاريخي، بحجة أن ماضي اللغة كان في لحظة معينة حاضرها، فحتى ولو كانت اللغة نظام ثابت من العلامات فإن هذا النظام لا يمكن دراسته في معزل عن تاريخه وبالتحديد عن الذات التي تتكلم، وهنا يؤكد لنا ميرلوبونتي: "أن اللغة لا توجد في اللحظة التي تؤدي فيها وظيفة معينة أو هي مجرد نتيجة بسيطة لماضي موجود خلفها، بل إن هذا التاريخ هو الأثر المرئي لسلطة لا يمكن تجاوزها"[1] وهي سلطة تفرض علينا التوجه إلى الاهتمام بالكلام الذي أهملته اللسانيات المعاصرة وهنا يؤكد باسكال ديبوند Pascal Dupond أنه على الرغم من تؤثر ميرلوبونتي بالكثير من المبادئ الذي وضعها دي سوسير إلا أنه يرفض بعضها خصوصا ما تعلق منها بموضوع الدراسة وهنا يقول: "إن تاريخ اللغة هو الذي يحدد الكيفية التي تكون عليها فكرة اللغة كلسان كما أنه هو الذي يحدد ميزاتها النظامية"[2] لذا فإن ما تؤكد عليه فينومينولوجيا الكلام هو التقاطع والمعكوسية بين التزامن والتعاقب، فلا يمكننا أن ننظر إلى جانب دون آخر فتصبح العلاقة بين الكلام واللسان كالعلاقة بين النفس والجسد.

يعيب ميرلوبونتي على اللسانيات نظرتها إلى اللغة على أنها لسان أو نظام ثابت من العلامات لأن هذه النظرة تتجاهل القدرات والإمكانيات الموجودة في الكلام الصادر عن الذات المتكلمة كما أنه من المسائل التي تختص فينومينولوجيا الكلام بدراستها هي الكلام باعتباره تخاطبا بين الذوات المتكلمة، فإذا كانت لسانيات دي سوسير تدرس اللسان في بنيته الداخلية على اعتبار أنه علاقة بين علامات أو بين

---

1 Merleau-Ponty: La Prose du Monde, Op.Cit, p. 32.

2 Pascal Dupond: Dictionnaire Merleau-Ponty, édition ellipses, Paris, 2008. p. 68.

دوال ومدلولات فإن ما تهتم فينومينولوجيا الكلام بدراسته هو الكـــلام كملكيـــة للذات المتكلمة ونبرة الصوت وكيفية ترتيب أقوال الذات، وضد تمييز دي سوسير بين اللسانيات والكلام يؤكد إيتيان بانبونيه Etienne Binbenet بأن فينومينولوجيا ميرلوبونتي تبين لنا أن اللسان محاط بالكلام وأن الكلام بدوره يعتمد على القـــدرة التعبيرية التي يوفرها اللسان[1]

تعبر فينومينولوجيا الكلام عن ذلك الجهد في تحويل البحث اللغوي من اللسان إلى الكلام لذا فقد سعى ميرلوبونتي إلى تكوين فكرة لغة ممكنة تتشكل بالاعتمـــاد على ما يسميه باللغة الراهنة أو الحالية Langage Actuel التي هـــي لغـــة الـــذات المتكلمة ويحدد ميرلوبونتي دور اللسانيات في كونها وسيلة منهجية غـــير مباشـــرة تجعلنا نوضح من خلال وقائع اللغة الأخرى هذا الكلام الذي يتلفظ داخلنا والذي نحن متصلين به من خلال رابط سري حتى أثناء عملنا العلمي[2]، وهذا ما يبين لنـــا أن فينومينولوجيا الكلام تسعى من خلال العودة إلى كلام الـــذات المتكلمـــة إلى الاحتكاك باللغة العادية المستعملة التي هي أفعال لغوية تحمل معنى قصدي وجهتـــه العالم وهذا يوضح لنا أكثر طبيعة اللغة ودور الذات المتكلمة في تحديد هذه الطبيعة، وهو ما يحسب لصالح فينومينولوجيا ميرلوبونتي مقابل الدراسة العلمية للغة: "فمـــن وجهة نظر فينومينولوجية أي بالنسبة إلى الذات المتكلمة التي تستعمل اللغة كوسيلة للتواصل، فإن اللغة تعثر على وحدتها: فلا تكون نتيجة لماضي فوضوي لأحـــداث ألسنية مستقلة، وإنما كنظام تلتقي جميع عناصره في جهد تعبيري خاص يتجه نحـــو الحاضر أو المستقبل[3] وإذا أردنا أن نتعرف على طبيعة اللغة فليس علينـــا فقـــط أن ندرس حاضرها الذي هو نتيجة لتراكمات الماضي أي اللغة كوجود مستقل عـــن الذات وإنما علينا التوجه إلى أقوال الذات وكلماتها التي لا تحمل معناهـــا في ذاتهـــا وإنما قد يكون مؤجلا بل حتى أن الذات أحيانا لا تفهم معنى كلماتها إلا أثنـــاء أو حتى بعد أن تتكلم.

---

1 Etienne Binbenet: Nature et Humanité, Le Problème Anthropologique Dans L'œuvre De Merleau-Ponty, Librairie Philosophique, Paris, 2004, p. 228.

2 Merleau-Ponty: La Prose du Monde, Op.Cit, p. 23.

3 Merleau-Ponty: Signes, Op.Cit, p. 107.

تتابع فينومينولوجيا ميرلوبونتي وصفها لسيرورة الكلام رافعة بذلك شعار العودة إلى الكلام بدل اللسان وإن الدعوة إلى هذه العودة تمثل في حد ذاتها انتصارا لفلسفة أرادت أن تبين لنا أن الكلام لا يقل أهمية عن اللسان، فيعمل الفينومينولوجي على استقصاء عفوية الكلمات مقابل نسقية العلامات ويصف لنا ميرلوبونتي هذه العفوية بقوله: "إنني أتكلم وأعتقد أن فؤادي يتكلم، أتكلم وأعتقد أنني عندما أتكلم فأنا أتكلم كما أعتقد أن أحدا يتكلم في داخلي أو أن أحدا يعرف ما سأقوله قبل أن أقوله وكل هذه الظواهر كثيرا ما تكون متداخلة تحتاج إلى مركز مشترك"[1] وإن وصف حالات التكلم هذه يدل على تمكن فينومينولوجيا ميرلوبونتي من سبر أغوار الكلام وبالتالي إيجاد روابط وجودية في كلام الذات وبين الذات المتكلمة جعلتها تضفي من خلال عفوية التكلم وانفتاح اللغة وإبداع المعاني مشروعية أكثر على الذات وكلامها.

ومما سبق ذكره يتضح لنا أن هناك قاسم مشترك بين هيدغر وميرلوبونتي ألا وهو العودة إلى الكلام كموضوع للدراسة لكن ما يشكل اختلافا واضحا بينهما هو أن هيدغر يفصل الكلام عن الذات في حين ينظر ميرلوبوني إليه في ارتباطه بالذات المتكلمة وحتى ولو أن هيدغر ربط الكلام بالوجود في العالم إلا أنه يفتقد إلى تلك اللحمة التي تؤكد عليها فينومينولوجيا الكلام عند ميرلوبونتي لأننا كما يقول: "نحيا في عالم يكون الكلام فيه هو المؤسس[2] كما أن "الكلام هو مركبتنا للتوجه إلى الحقيقة مثلما أن الجسد هو مركبة الكائن في العالم"[3] فتكون العودة إلى الكلام هي عودة إلى الإدراك وإلى الخبرة وإلى التاريخ، فتصبح الفلسفة كلاما والكلام فلسفة، والكلام هنا ليس هو الألفاظ فقط وإنما هو اللحمة التي تجمع بين الوعي والكلمة والجسد والتاريخ والعالم، لذلك لا يمكننا أن نشبه الكلام بفكرة المثال عند أفلاطون ولا بفكرة المطلق عند هيغل ولا حتى الوجود عند هيدغر وإنما هو فلسفة جديدة هو عودة إلى الذات المتكلمة الموجودة في العالم وهو عودة إلى: "لغة ما قبل اللغة"[4].

---

1. Merleau-Ponty: La Prose du Monde, Op.Cit, p. 27.
2. Merleau-Ponty: La phénoménologie de la perception, Op.Cit, p. 214.
3. Merleau-Ponty: La Prose du Monde, Op.Cit, p. 181.
4. Ibid. p. 22.

2- الفن كأسلوب تعبيري ابداعي

من المعلوم أن المنظور الفنومينولوجي عند ميرلوبونتي يؤكد على أن الكلمة ليست مجرد وسيلة بسيطة يستحوذ عليها الوعي أثناء عملية التواصل والتخاطب، لان اللغة تتميز بقدرتها على إبداع المعاني وهذا ما تجسده مقولة اللغة المؤسسة. ومن هذه الفكرة بالتحديد ينطلق ميرلوبونتي في دراسة العلاقة بين اللغة والفن باعتبار أن الفن هو أسلوب تعبيري إبداعي حيث يتم وصف الظاهرتين، فكيف يكون الفن أسلوبا تعبيريا؟

تبين لنا أغلب مؤلفات ميرلوبونتي خصوصا منها "العين والفكر" و"نثر العالم"والمعنى واللامعنى" إن الفن هو عملية تعبيرية. بل هو يوقظ تلك القدرة الكامنة فينا على التعبير لذلك يسعى ميرلوبونتي إلى الكشف عن تلك اللغة الصامتة التي يلجا إليها الفنان ويعمل على تجسيدها في أعماله وذلك من اجل معرفة طبيعتها وأسرارها وعلاقتها بالذات والعالم على حد السواء. وبالفعل فان فنونا من قبيل فن الرسم لها قدرة كبيرة على اختراق عالم الصمت ومادامت فينومينولوجيا ميرلوبونتي تولي اهتماما كبيرا للصمت لما يمتاز به من بلاغة وقدرة على أداء المعنى فان الارتباط بين اللغة والفن يزداد إلى درجة أن: "اللغة المؤسسة لا تلعب دورا في العملية التعبيرية إلا كذلك الدور الذي تلعبه الألوان في الرسم"[1] وهنا يتجه ميرلوبونتي إلى وصف ظاهرة اللون متجاوزا التفسيرات الكلاسيكية للعمل الفني في ميدان الرسم فالاتجاه التجريبي يعطي الأولوية لإحساس أما الاتجاه العقلي فيؤكد على أولوية الوعي لذا فان الرسام إما حسي تسود لوحاته الألوان وإما عقلي تغلب على أعماله الفكرة والتصميم فكيف يتجاوز ميرلوبونتي هذا التعارض؟

لا تخرج فلسفة الفن عند ميرلوبونتي عن الطابع العام لاتجاهه الفينومينولوجي الجديد لذلك فقد وجد في أعمال الرسامين المعاصرين من أمثال سيزان Cézanne سندا قويا يدعم به دعوته إلى التعبير عن علاقتنا بالأشياء والآخرين والعالم وجعل هذه الموضوعات أكثر مرئية أو كما يقول: "لنعرف كيف تكون الأشياء أشياء والعالم عالما"[2] ومن أجل حل تلك المشكلة المعرفية

---

1 Merleau-Ponty: La phénoménologie de la perception, Op.Cit. p. 446.

2 Merleau-Ponty: L’œil et L’esprit, Op.Cit, p. 69.

التقليدية التي هي مشكلة علاقة الذات بالموضوع يعتمد ميرلوبونتي على لوحات سيزان ولأنها تعبر عن العلاقة الفعلية القائمة بين الذات والموضوع كما أنها تعمل على: "التوحيد بين الطبيعة والفن"[1] أي العودة إلى الأشياء ذاتها وإلى خبرتنا الإدراكي وهذا ما يفسر توجه ميرلوبونتي إلى وصف ظاهرة اللون وان سر اهتمامه باللون راجع إلى أن: "العودة إلى اللون تجذبنا اقرب قليلا إلى قلب الأشياء"[2] فاللون ليس تمثلا ولا هو محاكاة بل هو ظاهرة مستقلة أو بالتحديد هو الشيء ذاته أو هو الجسر الرابط بين ذات الفنان وموضوع العالم الخارجي. وهكذا تقدم لنا فينومينولوجيا ميرلوبوتني تفسيرا جديدا للعمل الفني في ميدان الرسم مفاده أن الفنان لا يرجع إلى ذاته تاركا معطيات العالم المرئي ولا يذوب مقابل ذلك في الطبيعة جاعلا عمله الفني انعكاسا لها مما يجعل الصورة المرسومة صورة بالغة التعبير بلغة مكتملة المعنى.

تعد عملية التعبير في فن الرسم في نظر ميرلوبونتي من أهم أوجه ارتباط الفن باللغة ولا يمكن فهم موقف ميرلوبونتي من فن الرسم إلا بالعودة إلى فكرة الجسد الفينومينولوجي أو الجسد الخاص الذي هو موطن خبرة الوجود في العالم. ولكن ما هي العلاقة الفعلية الكامنة بين الرسم والجسد؟ يجيبنا ميرلوبونتي بقوله: "عندما يمنح الرسام جسده للعالم فان الرسام يحول العالم إلى رسم ولكي نفهم هذه التحولات يجب علينا العودة إلى الجسد الفعال أو الحالي الذي ليس هو مجرد حيز في المكان أو حزمة من الوظائف وإنما هو تشابك بين الرؤية والحركة"[3] لان الجسد الفينومينولوجي هو شيء مثل الأشياء من جهة وهو مختلف عنها من جهة أخرى لأنه هو من يرى ويتحرك نحو ما يراه وإن رؤية الفنان ليست رؤية عادية مثل رؤية بقية الأشخاص لان رؤية الفنان هي نتيجة تفاعل الجسد مع العالم لذلك يقول ميرلوبونتي عن عين الرسام أنها: "ترى العالم وترى ما ينقص هذا العالم لكي يجسد في لوحة"[4] لان العين ليست مجرد آلة ناقلة لظواهر العالم وإنما هي تعمل على إكمال مواطن النقص فيه.

1 Merleau-Ponty: Sens et Non sens, Op.Cit, p. 22.
2 Merleau-Ponty: L'œil et L'esprit, Op.Cit, p. 67.
3 Ibid. p. 16.
4 Merleau-Ponty: L'œil et L'esprit, Op.Cit, p. 25.

إن لغة التعبير الكامنة في فن الرسم هي تلك اللغة التي يكتسبها الفنان من خلال خبرة العلاقة بالعالم الواقعي لذلك يبين لنا ميربونتي أن "الرسام يحتاج لوقت طويل لكي يتعرف في لوحاته الأولى على الملامح التي ستكون عليها أعماله"[1] فرؤية الفنان هي أسلوبه الخاص في انجاز العمل الفني وهذا العمل هو تعبير عن العالم أو بالتحديد عن وجود جسد الفنان أمام جسد العالم أو كما يقول باسكال ديبوند Pascal dupond أن الرسم دون الرؤية هو غير مكتمل لان خبرة الرؤية هي التي توجه الرسام أثناء انجاز عمله الفني والرؤية الجيدة هي التي تقودها إلى الرسم الجيد[2] والفن عموما والرسم خصوصا هو استحضار العالم مثلما يعمل الكلام على التعبير عن موقف معين أو كما يقول ميرلوبونتي في "نثر العالم": "من الواضح أن المعنى اللغوي هو تماما مثل المعنى الموجود في الصورة[3] "فالخطوط والألوان هي أدوات تعبيرية تؤدي الوظيفة نفسها التي تؤديها الكلمات أو حتى الإيماءات والحركات الجسدية لان فعل التصوير هو فعل من أفعال الجسد أو تعبير عن قصديه الجسد نحو العالم وعليه يمكننا أن نجمع ما بين الكلمة والصورة والجسد لان: "الكلمات والصور تبقى غامضة مثل العمليات التي يقوم بها جسدي: الكلمات والخطوط والألوان التي تعبر هي تصدر عن ذاتي مثل حركاتي وهي ترتبط بما أقول مثلما ترتبط حركاتي بما أنجزه"[4].

ويتجلى لنا مما سبق ذكره أن فينومينولوجيا ميرلوبونتي تنظر إلى العمل الفني في إطار اللحمة الكامنة بين الذات والموضوع وبين المرئي واللامرئي بل وحتى بين المعنى واللامعنى وكذلك بين الصوت والصمت وهو تفسير يختلف عن ذلك الذي قدمه هيدغر للعمل الفني الذي هو تجسيد لصفة الشيء لان الشيء عنده هو مجموع الشكل والمادة وهنا يشبه بين الشيء والعمل الفني إذ يقول: "نحن نبحث عن حقيقة العمل الفني لكي نجد فيه المفهوم الحقيقي للفن حيث اتضح لنا أن بنية الشيء هي حقيقة العمل الفني"[5] أما بالنسبة إلى ميرلوبونتي فان المعنى الحقيقي للعمل الفني

1 Merleau-Ponty: Signes, Op.Cit, p. 52.
2 Pascal Dupond: Dictionnaire Merleau-Ponty, édition ellipses, Paris, 2008, p. 205.
3 Merleau-Ponty: La Prose du Monde, Op.Cit, p. 65.
4 Merleau-Ponty: Signes, Op.Cit, p. 94.
5 Heidegger Martin: Chemins qui ne mènent nulle part, édition Gallimard, Paris, 1962, p. 37.

وبالتالي للفن فيرتبط بالإدراك الحسي وبالتحديد بالجسد وهنا يقول: "إن الجسد يشبه العمل الفني وهو موطن الدلالات الحية"[1] كما يقول أيضا: "الكيف والضوء واللون والعمق هذه الصفات الموجودة أمامنا ليست كذلك إلا لأنها توقظ صدى في جسدنا وهو بدوره يستقبلها"[2] لان الجسد هو موطن العمل الفني وكل أشكال التعبير عموما وهكذا تربط فينومينولوجيا ميرلوبونتي التعبير بالتجسد ولكي نفهم الرسام ورسمه يجب علينا العودة إلى التعبير الأولي أين يكون الجسد هو مركز الوجود[3].

إذا كان الرسم يسمح للفنان بالتعبير عن وجوده في العالم فان فن الأدب والرواية على وجه الخصوص تحقق الوحدة بين المضمون الفكري والصورة اللغوية التي يظهر عليها عمله الأدبي وهنا يقول ميرلوبونتي: "إن الرواية تعبر تماما مثلما تعبر الصورة"[4] لان الرواية والصورة كأعمال فنية تحققان التواصل والتبليغ الذي تحققه الكلمات. لان الإشارات الصامتة لا تقل أهمية عن الإشارات الناطقة وهذا ما يسميه ميرلوبونتي بأصوات الصمت Les voix du silence فالرسام أو الروائي يتواصل مع الآخرين من خلال عمله الفني ولغة الفنان هي لغة صامتة تدعوا الجمهور إلى عالمه الذي أراد أن يخاطبهم من خلاله.

لقد اهتم ميرلوبونتي بالفيلم السينمائي على قدر اهتمامه بالرسم والرواية حيث يدرس الفيلم من جانبين أولهما الفيلم باعتباره صورة بصرية وثانيهما بما هو صورة سمعية، كذلك يميز بين الفيلم الصامت والفيلم الناطق: "وما نقوله عن الفيلم المرئي يمكن قوله عن الفيلم الصوتي وهو انه في كلا الحالتين له قدرة تعبيرية"[5] وقد يبدو موقف ميرلوبونتي بسيطا إلا انه يأخذ من الأهمية ما يجعله بالفعل جديرا بالاهتمام لان التلازم القائم بين الصوت والصورة يحقق الطابع التعبيري الخاص بالفيلم وهذا ما نجده مثلا في الأفلام المدبلجة إلى العربية فإذا كان الممثل شيخا ويتكلم بصوت شاب أو كان نحيلا ويتكلم بصوت غليظ فان هذا ما يؤثر على

1 Merleau-Ponty: La phénoménologie de la perception, Op.Cit. p. 446.
2 Merleau-Ponty: L'œil et L'esprit, Op.Cit, p. 22
3 Pascal Dupond: Dictionnaire Merleau-Ponty, Op.Cit, p. 201.
4 Merleau-Ponty: Signes, Op.Cit, p. 95.
5 Merleau-Ponty: Sens et Non sens, Op.Cit, p. 68.

الطابع التعبيري للفيلم لان لحظة ارتباط الصورة بالصوت هي المعنى ذاتـــه وقيمـــة الحدث المعبر عنه لا تظهر إلا من خلال هذا الارتباط.

إن للحظة الصمت في الفيلم السينمائي أهمية كبيرة: "لأن معنى الصمت يكون أكثر تأثيرا في الفيلم"[1] وخصوصا في أفلام الرعب لان الصمت هنا يثير انتباه المتتبع للفيلم والتجربة الواقعية تثبت لنا ذلك، ولكن يبقى معنى الفيلم منتشرا بين الكلمة والصورة أو بين الصوت والصمت ليحقق الفيلم علاقـــة اللغـــة بـــالفن وتتنـــوع بالتالي أساليب التعبير في فينومنولوجيا ميرلوبونتي وهنا يبن لنا باســـكال ديبونـــد Pascal Dupond في دراسته التي صدرت حديثا أن مقولة التعبير عند ميرلوبـــونتي تؤخذ معنى أنطولوجى وهو ما يسميه بـــ "أعجوبة التعبير" أو سحر التعبير"[2] وحتى ولو كان أغلب الفلاسفة المعاصرين اهتموا بدراسة التعبير على اختلاف وجهـــات نظرهم إلا أن ما يميز ميرلوبونتي عنهم جميعا هو أنه اهتم بدراسة كل أشكال التعبير حيث اهتم بالجسد والإدراك والكلمة والصمت والفن.

خلاصة:

يبين لنا هذا العرض المبسط كيف عملت فينومينولوجيا ميرلوبونتي على حـــل بعض المشكلات المعرفية والوجودية المطروحة في الفلســـفة المعاصـــرة خصوصـــا مشكلتي علاقة الذات بالموضوع ومشكلة الوجود-في-العالم، متجاوزة في الوقـــت ذاته الطرح التقليدي للفينومينولوجيا سواء مع هوسرل أو مع هيدغر، لتقـــدم لنـــا بالتالي فينومينولوجيا جديدة لا تنفصل عن كل أنواع الحقائق والمعارف والعلـــوم المعاصرة فهي ليست مجرد تطبيق للمنهج الفينومنولوجي كما وضعه هوسرل وإنمـــا هي قراءة جديدة تبين لنا أن ميرلوبونتي لم يفكر مثل هوسرل وإنما فكر مع وضـــد هوسرل.

استطاعت فينومنولوجيا ميرلوبونتي أن تحقق وحدة الوجود-في-العالم، وتقدم لنا تصورات ومفاهيم جديدة أقرب إلى الواقع حول الوعي والظـــاهرة والشـــيء والوجود، والأهم من كل هذا أنها أعطتنا مفهومـــا جديـــدا حـــول الإنســـان أو

1 Ibid. p. 71.

2 Pascal Dupond: Dictionnaire Merleau-Ponty, p. 82.

بالتحديد هو المفهوم الحقيقي الذي أخفته عنا الفلسفات السابقة عن قصد أو عن غير قصد، جعلنا هذا المفهوم نتعرف على حقيقة وجودنا-في-العالم الذي لا يكون وجودا واعيا خالصا ولا هو وجود منفصل عنا، وإنما هو وجود واقعي في العالم مع الأشياء والآخرين.

غاستون باشلار

(1962-1884)

غاستون باشلار GASTON BACHELARD
(1962-1884)

د. خيرالدين دعيش

أستاذ نظرية الأدب والتلقي، جامعة سطيف، الجزائر

غاستون باشـــلار GASTON BACHELARD، فيلســوف العقلانيـة التطبيقية ومؤسّسها، ولد بفرنسا بمنطقة Bar-Sur-Aube بباريس عام 1884 وتوفي بها عام 1962، بدأ حياته المهنية معيدا في معهد "سوزان" Sézanne ثمّ عـاملا في قطاع البريد بباريس عام 1903، ثم التحق بصفوف الخدمة العسـكرية الوطنيـة كمكلّف بالتلغراف 1906، وبعدها موظفا بمصلحة البريــد والتلغــراف بباريس (مكتب محطّة الشرق) 1907. عمل كمدرّس للفيزياء والكيمياء بمعهــد Bar-Sur-Aube بين 1919 - 1930 وحاز خلال هذه السنوات درجة الليسانس في الفلسفة بعد عام من الدراسة، ما سمح له بتدريس الفلسفة بعد الإجازة التي نالها عام 1922 في الوقت الذي كان يدرّس فيه العلوم التجريبية، ثمّ درجة الدكتوراه مــن كليـة الآداب 1927 بأطروحة حول المعرفة التقريبية، اشتغل على إثرها أسـتاذا مكلّفـا بالدروس بكلية الآداب "ديجون" Dijon، ثمّ ما بين 1940 -1954 أستاذا بجامعـة السربون (كرسي التاريخ وفلسفة العلوم)، إلى أن حاز الجائزة الوطنية للآداب عام 1961.

تعدّ إبستيمولوجيا "باشلار" نقطة تحوّل كبيرة في مسارات الإبســتيمولوجيا المعاصرة، خصوصا في فرنسا وفلاسفة النقد الفرنسي مــن أمثــال "غولــدمان" و"بارت" و"سارتر" و"ستاروبنسكي"، في الوقت الذي كانــت تحـاول فلســفته تصحيح مشاريع سابقيه ممّن اهتموا بفلسفة العلم والمعرفــة أمثــال "مايرســون" و"برونشفيك" و"غوبلو". وإذا كان "باشلار" قد عُرف أيضا بمؤســس العقلانيـة التطبيقية أو ما يسمّيه أحيانا بالمادية التقنية فلأنّ أغلب أعماله وكتبه تنــزع إلى

تأسيس إبستيمولوجة العلوم الطبيعية في ظلّ ما استحدثه من مفاهيم في فلسفة العلم والمعرفة لعلّ أبرزها مفهوم (العقبات الإبستيمولوجية) وَ (القطيعة الإبستيمولوجية) وَ(الجانبية الإبستيمولوجية)، فالعلم عنده هو دائما أفكار مصحّحة باستمرار، وكلّ فكرة تشكّل عقبة جديدة كالمعرفة العامة والمعرفة الواحدية، لذا ينبغي على الفيلسوف العلمي حينئذ أن ينظر إلى الواقع العلمي على أنّه بنيات بعيدا عن استثمار أيّة أفكار قبلية، وأخذا برسم الجانبية الإبستيمولوجية أو المعلومية عنده (الوجه الجانبي المعرفي لمختلف الصياغات المفهومية) يقول: ((فبواسطة جانبية ذهنية كهذه قد نتمكن من قياس العمل النفساني الفعلي الذي تقوم به مختلف الفلسفات في إنجاز المعرفة))[1]، على اعتبار أنّ المعرفة تتطوّر من خلال القفزات وتجاوز العقبات الإبستيمولوجية أو ما يعرف بالقطيعة الإبستيمولوجية، ما يسمح بقيام فكر علميّ جديد.

تبدأ إبستيمولوجيا "باشلار" من الترسيمة التاريخية التي تحدّد مراحل أعمار العقل العلمي، ما يعني أنّ الحلول العلمية ليست أبدا في نفس مرحلة النضج في مسائل شتّى، فهو يقسّمها إلى ثلاث مراحل كبرى[2]:

1. المرحلة الأولى: **الحالة الماقبل علمية**، وهي تمثل للأزمنة الكلاسيكية القديمة وعصر النهضة ونذا الجهود المستجدة ما بين القرنين السادس والثامن عشر.
2. المرحلة الثانية: **الحالة العلمية**، بدأت في الأواخر القرن الثامن عشر وشملت القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين.
3. المرحلة الثالثة: **عصر العقل العلمي الجديد**، ابتداءً من 1905، وهي المرحلة التي بدأت تغيّر فيها نظرية "انشتاين" Einstein كثيرا من المفاهيم الخاطئة التي كان يُعتقد أنّها ثابتة، ففصل بين المفاهيم الأساسية وسعى بذلك إلى التجريدات الأشدّ جرأة كالميكانيكا الكوانتية والميكانيكا التموّجية عند

---

1 غاستون باشلار: فلسفة الرفض، ترجمة خليل أحمد خليل، ط 1، دار الحداثة، بيروت، 1985، ص ص 45/44.

2 غاستون باشلار: تكوين العقل العلمي، ترجمة خليل أحمد خليل، ط 5، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 1996، ص 08.

Broglie وفيزياء المصفوفات وميكانيكا "ديـــراك" Dirac، ثمّ الفيزيائيــات المجرّدة التي ستتحكّم بكلّ إمكانات الاختبار.

وإذ يربط "باشلار" الإبستيمولوجيا بتطوّر العلم ويقسّمها إلى المراحل الثلاث السابقة فإنّه لا يعزل هذا التقسيم عن قانون الحالات الثلاث التي يمرّ بهــا العقــل العلمي في طور تكوّنه الفردي، ويحدّد بذلك سمات كلّ مرحلة على النحو التالي[1]:

1. **الحالة الملموسة**: وهي الحالة التي ينشغل فيها العقل بالصورة الأولى للظاهرة، ويعتمد على صيغ فلسفية تمجّد الطبيعة وتعتقد بوحدة العالم.
2. **الحالة الملموسة المجرّدة**: حيث يضيف العقل إلى التجربة الفيزيائيــة الرســوم الهندسية بالاستناد إلى فلسفة البساطة، وحينئذ ما يــزال العقــل في وضــع تناقضي، فهو واثق من تجريده بقدر ما يكون هذا التجريد ماثلا بوضــوح في حدس ملموس.
3. **الحالة المجرّدة**: يقوم فيها العقل بمعالجة المعلومات المأخوذة من الواقع بعيدا عن التجربة المباشرة والتصارع، بقدر ما يجب أن يكون العقل والتجربة متلازمين.

على هذا النحو يبيّن "باشلار" كيف أنّ تاريخ المعرفة العلمية يمكن أن يشكّل تاريخ تغيّرات الفكر البشري في الوقت نفسه، إذ لا انفصال بين الواقعين ولا مجال للقول بوجود عقل بشري ثابت في بنيته، وإلاّ لما كانت هناك إمكانية لاستخلاص القيم الإبستيمولوجية التي تظهر مع كلّ فترة من تاريخ العلوم: ((فالعقل الإنساني في نظر باشلار بنية لها تاريخ، وتاريخها في تطوّر معارفها، إنّ بنيتنــا العقليــة تنــتج المعارف، ولكنّها تخضع لتأثير تطوّر هذه المعارف، فتعرف هي ذاتها تطوّرًا))[2].

يرى "باشلار" أنّه لابدّ للفكر العلمي من واقع اجتماعي يوافقه بعيدا عن أيّة وصاية فلسفية متعالية وبعيدا عن كلّ عقلانية قبلية، فواقع الممارسة العلمية بالعكس يتعالى على كلّ العقلانيات القبلية ويتيح النظر إلى الفلسفات من خارجها، فــالعلم ينتظم الفلسفة ذاتها والفكر العلمي يمنحنا مبدءًا مهمّا لتصنيف الفلسفات[3]، ويقدّم

---

1 ينظر المرجع نفسه، ص ص 10/9.

2 السيد شعبان حسن: برونشفيك وباشلار بين الفلسفة والعلم (دراسة نقدية مقارنة)، ط 1، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1993، ص 129.

3 ينظر محمد هشام: تكوين مفهوم الممارسة الإبستيمولوجية عند باشــلار، د ط، إفريقيــا الشرق، المغرب، 2006، ص 92.

لنا "باشلار" حينئذ خطاطة تجلّي لنا مفهومه لتصنيف الفلسفات في انتظامها حول مركز محدّد هو العقلانية التطبيقية:

المثلانية

↑

الصلحانية

↑

الشكلانية

↑

العقلانية التطبيقية والمادية التقنية

↓

الوضعانية

↓

التجريبية

↓

الوقعانية[1]

فالمثالية في رأي "باشلار" ما عادت تسفر عن وجهها في العلوميات المعاصرة، إلاّ أنّها لعبت دورها بامتياز خلال القرن التاسع عشر في فلسفات الطبيعة، كما أنّ هذه المثالية عاجزة عن إعادة تكوين عقلانية فاعلة ومن الطراز الحديث، قادرة على صياغة المعارف الجديدة للتجربة، فهي لا تعتقد نفسها مجبرة على قبول مصطلحات العقول الأخرى، لقد أصبحت مرضًا وراثيا لكلّ مثالية، بحيث لا يستطيع الفكر العلمي مع أحاديتها وعزلتها أن يجد أشكاله الصلبة والمتعدّدة، لذا لابدّ لنا من تكوين فلسفة عينية للفكر العلمي تستقر بنا في الموقع المحوري للعقلانية

---

1 غاستون باشلار: العقلانية التطبيقية، ترجمة بسام الهاشم، ط 1، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 1984، ص 33.
[م] – المثلانية = المثالية، الصلحانية = المواضعاتية، الشكلانية = الصورية، الوضعانية = الوضعية، الوقعانية = الواقعية.

التطبيقية. ومن الجهة الثانية للمنحى التنازلي نجد الانتقال من عقلانية التجربة وارتباطها الوثيق بالنظرية إلى (الوضعية) وهنا التخلّي عن كلّ مبادئ الضرورة، وبالتالي: ((لا تستطيع الوضعانية الخالصة البتّة تبرير المقدرة الاستنتاجية العاملة في تطوير النظريات الحديثة، ولا تستطيع تأدية الحساب عن قيم الترابط المميّزة للطبيعيات المعاصرة))[1]، فإذا ما قورنت هذه الوضعية بالتجريبية الخالصة بدت الوضعية حارسة لتراتب القوانين، وهي تعطي نفسها الحقّ في استبعاد التخمينات المرهفة والتفاصيل والتنوّعات، غير أنّها كثيرا ما تستند على الأحكام النفعية ما يقرّبها إلى **البراجماتية**، لأنّ هذا التسلسل في القوانين يظلّ مفتقدا إلى قيمة تنظيم الضرورات الواضحة من قِبَل العقلانية، فوقائع مثل هذه تجرّ إلى أطروحة الواقعية وهي: لاعقلانية الواقع.

أمّا عن العقلانية التطبيقية (المادية التقنية) التي تمثّل المركز المحوري، فهي تزيح كلّ لامعقولية عن المادة، حين يُرجع النشاط الفلسفي المميّز للفكر العلمي إلى هذا المركز ((لأنّه يعبّر عن نفسه، لا في فلسفة أحادية الجانب، ولكن في انسجام فلسفة مزدوجة هي بالذات فلسفة الإنتاج المعرفي العلمي))[2]، إنّها العقلانية المطبّقة التي من شأنها أن تتكوّن داخل الممارسة العلمية، وبعيدا عن كلّ عقلانية قبْلية من شأنها هي أيضا أن تصبغ تجريديتها على كلّ ممارسة.

وبذلك يحدّد "باشلار" بأنّ القيم العقلانية إنّما تتبلور داخل الممارسة العلمية نفسها وفي إطار مرجعيتها الواقعية والتاريخية، فهذه القيم لا تلج مجال العلم من الخارج، خصوصا الفلسفي منه، بقدر ما تتشكّل داخل فعالياته وتفاعلاته، فهي نتاج العلم الخالص ونتاج الموضوعية العلمية التي تنفي كلّ فلسفة أحادية أو كلّ وصاية فلسفية متعالية ذلك ((أنّ المعرفة العلمية هي معرفة موضوعية من حيث أنّها بالذات كذلك، ممّا يعني بأنّها ليست ولا يمكن أن تنتظر لأيّ تأسيس أو ضمان خارجي))[3]، فإذا افترضنا، كما افترض باشلار، بأنّ مواضيع العلم هي أسئلة تنتظر أجوبتها وهي أيضا مشكلات تنتظر حلولها،

---

1 غاستون باشلار: المرجع نفسه، ص 35.

2 محمد هشام: تكوين مفهوم الممارسة الإبستيمولوجية عند باشلار، ص 94.

3 المرجع نفسه: ص 100.

فإنّ تطوّر هذه المشكلات العلمية لا يجري داخل بُعْد تاريخي مرسوم سلفا، بقدر ما يجري وفق مستويات الطرح والتحليل، والمنعطفات غير المتوقعة، والمحاولة والفشل، والتغيّرات المفاجئة ((تريد نظرية المعرفة العلمية عند باشلار أن تسترشد بالديالكتيك العلمي المستند بدوره إلى المنهج التاريخي النقدي، ذلك المنهج الذي يربط العلم بتاريخه من زاوية نقدية مدعّمة بالتطوّرات العلمية المستمرّة دوما))[1].

ومن المفاهيم الجوهرية التي تعزّز أراء "باشلار" حول المشكلة العلمية مفهومه لما يسمّيه بـ: **العقبة الإبستيمولوجية** أو (العائق الإبستيمولوجي)، في إطار البلورة النظرية لأطروحة الخطأ وإدراك السيرورة التاريخية لتطوّر المعرفة العلمية، فالبحث في تطوّر المعرفة العلمية وفي شروط تكوينها لا يجب أن يبدأ إلاّ من حيث تحديد العقبات الكامنة في صميم هذه المعرفة وليس خارجها، يقول "باشلار": ((وإنّ المطلوب ليس اعتبار عقبات خارجية مثل تركيب الظواهر وزوالها، ولا إدانة ضعف الحواس والعقل البشري، ففي صميم فعل المعرفة بالذات تظهر التباطؤات والاضطرابات بنوع من الضرورة الوظيفية))[2] فعلى الفكر العلمي أن يتجاوز ما يشكّل عائقا داخل هذا الفكر نفسه، وأنّ المعرفة العلمية تتشكّل في لحظات محدّدة وسياقات معيّنة باعتبارها ليس شيئا مُعْطى كما أنّها ليست امتدادا لمعطيات الحواس المباشرة، لذلك يتوجّب على المعرفة أن تتخلّص وأن تتجاوز تلك العوائق وأن تعيد الفكر العلمي إلى مراحل الشباب بروح من التجدّد والقبول للتحوّل المفاجئ المناقض لماضٍ ما[3].

ولعلّ أبرز تلك العوائق عند "باشلار" هو (الرأي العام) الذي يتعارض معه العلم تعارضا مطلقا، لذلك على العلم أن يحطّم هذا العائق وأن يقطع الصّلة معه، فهذا الرأي لا يفكّر جيّدا، وهو يترجم الحاجات إلى معارف، فلا نستطيع أن نأسّس شيئا على الرأي العام، ((فلا مناص من تقويضه أوّلا، إنّه أوّل عقبة ينبغي

---

1 السيد شعبان حسن: برونشفيك وباشلار بين الفلسفة والعلم (دراسة نقدية مقارنة)، ص 139.

2 تكوين العقل العلمي: ص 13.

3 ينظر: المرجع نفسه، ص 13.

تخطّيها، وربّما لا يكفي، مثلا، تصحيحه في نقاط خاصة، بالإبقاء على معرفة شائعة ظرفية بوصفها نوعا من الأخلاق المؤقتة، إنّ العقل العلمي يمنعنا من تكوين رأي حول قضايا لا نفهمها، حول قضايا لا نحسن صياغتها بوضوح، قبل كلّ شيء لابدّ من معرفة طرح المسائل)) [1]، فلا شيء معطى ولا شيء يأتي من البداهة، وإنّما المسائل والمشكلات هي التي تعطي للعقل العلمي طابعه الحقيقي، وكلّ معرفة بالنسبة إلى هذا العقل هي جواب عن مسألة أو مشكلة ما، ودون هذه الأخيرة لا يمكن أن تكون هناك معرفة علمية.

كما يرى "باشلار" أنّه على الفكر العلمي أن يتجاوز العقبات كضرورة لحصول تكوينه، ومن أجل تحرير العقل العلمي من تاريخه الماقبل علمي، فكشف العقبات هو من باب الإلمام بالسيرورة التاريخية للفكر العلمي، وكيف تَخَلّصَ هذا الفكر من الخلفيات المسبقة الخارجة عنه، ولتوضيح ذلك يحاول "باشلار" أن يدرس العقبات الإبستيمولوجية البالغة التعقيد والخصوصية، فإضافة إلى عقبة المعرفة الواحدية والعقبة اللفظية والعقبة الإحيائية يحدثّنا "باشلار" عن:

عقبة الاختبار الأوّل، أو التجربة الأولى، وهو الاختبار القائم قبل وما فوق النقد، أو هو المعرفة المباشرة بالشيء كيفما تمدّنا به الحواس في علاقتها بمعطيات الطبيعة قبل أيّ تفكير نقدي، يقول "باشلار ": ((تكون العقبة الأولى أمام تكوين العقل العلمي هي عقبة الاختبار الأوّل، الاختبار الموضوع قبل النقد وفوق النقد الذي يُعتبر بالضرورة عنصرا من عناصر القول العلمي)) [2]، هذا الاختبار الذي لا يمكن أن يكون بأيّ شكل سندًا موثوقا، لأنّ العقل العلمي لا مندوحة له من أن يتكوّن بمواجهة الطبيعة وضدّ الانجذاب الطبيعي، ولابدّ لهذا العقل أن يبني تكوينه على أساس من الترميم الذاتي، والتنظيم للظواهر المشوّشة وتنقية الجواهر الطبيعية، ويُقدّم لنا "باشلار" على إثر هذا التوضيح قراءة نقدية لمضمون الفكر العلمي في القرن الثامن عشر، من خلال عرضه للوضع الذي كانت توجد عليه الكهرباء قبل أن تصير علما ((حين نقرأ المؤلّفات العديدة المخصّصة للعلم الكهربائي في القرن الثامن عشر، فإنّ القارئ الحديث سيكتشف بنظرنا، مدى الصعوبة التي يعانيها المرء

---

1 المرجع نفسه، ص ص 14/13.

2 تكوين العقل العلمي: ص 21.

حتّى يتخلّص من جاذبية الملاحظة الأولى... عندئذ سيظهر بوضوح تام أنّ التجربة الأولى لا تقدّم الصورة الصحيحة للظواهر))[1].

فالرأي العام في القرن الثامن عشر كانت تسلّيه مثل هذه التجارب السهلة الملموسة، وظلّ الاعتقاد، حتّى عند التلاميذ، أنّه يكفينا من هذه التجارب ما نراه ونلحظه بعيدا عن تعقيد القوانين، وأنّ كلّ الصيغ العلمية هي صيغ تجريبية يمكن تطبيقها على كلّ حالة خاصة، لذا يرى "باشلار" أنّ العقل ماقبل العلمي يبحث عن التنوّع ولا يبحث عن التغاير، والبحث عن التنوّع يجذب العقل من موضوع إلى آخر، بدون منهج، وعندئذ لا يرمي العقل إلاّ لتوسيع المفاهيم، في إطار من الدهشة والتسلية والإعجاب بالتنوّع، فبدلا من المضيّ نحو الجوهر، تجري زيادة ما هو مدهش[2].

أمّا **عقبة المعرفة العامة**، وهي عقيدة العام الباطلة التي أبطأت عجلات تقدّم المعرفة العلمية، وهي عقيدة ما تزال سائدة منذ "أرسطو" على أنّها عقيدة أساسية في المعرفة، وبالتالي ثمّة متعة فكرية خطيرة في التعميم السريع والبسيط: ((ومعنى هذا أنّ نظرية أرسطو في المعرفة القائمة على هذه الأطروحة شكّلت الإطار العام لكثير من العوائق التي أنتجتها الفلسفة التأمّلية أمام العلم))[3]، ويقدّم "باشلار" مثالا عن نموذج هذه المعرفة العمومية من خلال القانون العلمي العام "كلّ الأجسام تسقط"، فهو من جمود المختصرات البالغة الأهمّية، فالفلاسفة يصفون سقطة الأجسام وصفا سريعا، ويزعمون أنّه بحوزتهم كلّ ما يلزم لرصد تقدّم حاسم في الفكر العلمي، لذا يرى "باشلار" أنّه علينا أن نضع هذه التعميمات العظمى في أساس الثقافة العلمية، ففي أساس الميكانيك: كلّ الأجسام تسقط، وفي أساس البصريات: كلّ الأشعّة الضوئية تنتشر في خطّ مستقيم، وفي البيولوجيا: كلّ الكائنات الحيّة تموت، فيوضَع في أساس كلّ علم حقائق كبرى أوّلية تنبئ عن عقيدة بكاملها، ولاشكّ في أنّ هذه القوانين العامة كانت فاعلة، غير أنّها لم تعد كذلك الآن، لأنّ هذه القوانين العامة تحدّد الألفاظ أكثر ممّا تحدّد الأشياء، كأنْ يحدّد القانون العام لسقوط الأجسام

---

1 المرجع نفسه: ص 26.

2 المرجع نفسه: ص 29.

3 محمد هشام: تكوين مفهوم الممارسة الإبستيمولوجية عند باشلار، ص 198.

الثقيلة لفظ الثقيل، غير أنّه مع إجراء التجربة في الفراغ بواسطة أنبوب "نيـــوتن"، نحصل على القانون التالي: "في الفراغ تسقط جميع الأجسام بنفس السرعة"، فهــذا أساس واقعي لتجريبية صحيحة، بينما مع الإرضاء للفكر التعميمي يُفقد الاختبــار دقّته، وبالتالي فإنّ التعميم يجمّد الفكر، وإنّ المتغيّرات ذات الطابع العــام تضــفي صبغتها على المتغيّرات الرياضية الأساسية[1].

وهناك **العقبة الجوهرانية** (الجوهرية)، وهي عقبة متعدّدة الأشكال تعمل على جمع الحدسيات المشتّتة والمتضاربة، لذا فهي تشكّل سمة العقبات المعرفية في مجملها، فالعقل الماقبل علمي يُسقط كلّ المعارف على موضوع واحد يكون له الدور، دون اعتبار لمراتب الأدوار التجريبية، كأن يضيف على الجوهر الصــفات المتضــاربة، الصفة السطحية والصفة العميقة معا، والصفة الظاهرة والباطنة معا[2]. هذه العقبــة الجوهرية تتلخّص في الاعتقاد بأنّ الظواهر تحوي جوانب خفيّة، وما على الــدارس إلاّ أن يسعى إلى إخراجها والكشف عن كوامنها، ومثل هــذا الاعتقــاد يســمّيه "باشلار" بــ: "**أسطورة الداخل**"، أي إنّ الظواهر والأشياء تتشكّل من جــانبين، الجانب الداخلي الخفيّ أو الباطن والجانب الخارجي السطحي، ولطالما انشغل العقل ما قبل العلمي بالمستوى الداخلي انشغالا كبيرا، اعتقادا بأنّ مَكْمَن المعرفة العلميــة الصحيحة إنّما هو دراسة هذا الباطن بعد إبرازه والكشف عنه. ولعلّ أبرز مثــال يقدّمه لنا "باشلار" في هذا المقام هو تلك القيمة المفرغة التي لا يحضاها غلافٌ مــا مقابل ما تحضاه بعض الموجودات التي يحيطها ويحميها: ((كلّ غلاف يبــدو أقــلّ قيمة، أقلّ جوهرا من المادة المُغلّفة))[3]، من مثل ما نراه في تلك الحاجــة إلى الــبرد لمكافحة شدّة الحرّ، وهذا البرد الطائر ينقذف في السطح ليحول دون انتشار الحرارة فيكون وعاءً لها، لذا فإنّ خاصة الحرارة محفوظة داخل الجوهر بغلاف من الــبرد، محفوظة بضدّها. ومنه أيضا ما ذكره "باشلار" عن "زيمرمان" في الموسوعة، حيــث يرى هذا الأخير أنّ الحصى تكون دائما أنقى وأصلب في الوسط أو في المركز أكثر منها في الغلاف. هذا التفكير هو صميم العقل الماقبل علمي، الذي كان يعتقد بأنّ

---

1 ينظر: غاستون باشلار، تكوين العقل العلمي: ص ص 49/48.
2 ينظر: المرجع نفسه، ص 79.
3 المرجع نفسه: ص 80.

الجوهر هو الداخل، وأنّه لا مناص من البحث عن هذا الداخل عن طريق عملية ما يعرف **بالاستخراج**. والواقع - كما يرى باشلار - أنّ هذا التركيز على جانب محدّد من الظاهرة وتحويل الصفة المدركة حدسيا فيه إلى جوهر أو عملية التجوهر substantialisation هو ما يعيق التقدّم اللاحق للفكر العلمي لأنّه يفتقد إلى الجانب النظري الذي يُلزم العقل العلمي بانتقاد الحواس، والواقع أيضا أنّ كلّ ظاهرة هي لحظة من الفكر النظري ومرحلة من الفكر الاستدلالي، فليس بإمكان العقل العلمي أن يكتفي بربط العناصر الوصفية للظاهرة بجوهر ما، دون تحديد مفصّل للعلاقات مع الأشياء الأخرى[1].

هذه أبرز النماذج التي قدّمها "باشلار" عن العقبات المعرفية أو الإبستيمولوجية، في إطار البحث في الشروط النفسية لتقدّم العلم وفحص المعرفة من داخلها، وهي عقبات تقف في طريق عمل العقل العلمي، بل تعيق تقدّم هذا العقل فيما يلحق من محطّات سيرورته.

ومن المفاهيم الجوهرية في إبستيمولوجيا "باشلار" نقده **لتعقّد فلسفة العلم**، حيث يرى أنّ فلسفة العلم لم تلجأ بعد إلى تصفية نفسها، ذلك أنّ المنتصرين للمذهب العقلي يكتفون في أحكامهم العلمية بدراسة واقع لا يعرفونه معرفة عميقة، بينما من جهة أخرى ما يزال أنصار المذهب الواقعي يعتنقون أسلوب التبسيط المباشر: ((وهذا يعني أنّ الفلسفة العلمية لا ترى ثمّة مذهبا واقعيا مطلقا ولا مذهبا عقليا مطلقا، وإنّه ينبغي أن ننطلق من موقف فلسفي عام حتّى نحكم على الفكر العلمي))[2]. لذل يفترض "باشلار" أنّ الفكر العلمي سيتربّع على عرش المناظرة الفلسفية، مستبدلا بذلك أنواع الميتافيزيقا الحدسية المباشرة بأنواع من الميتافيزيقا المنطقية الاستدلالية المصحّحة تصحيحا موضوعيا، وبالتالي يجب النظر إلى الفلسفة العلمية بذاتها بعيدا عن كلّ الأفكار المسبّقة وعن إلزام ألفاظ الفلسفة التقليدية. إنّ العلم في تصوّر "باشلار" ينتج فلسفته الخاصة بنفسه ومن داخله، وعلى الفيلسوف حينئذ أن يراعي تلك الازدواجية في لغة الفكر العلمي الممتدة بين

1 ينظر: غاستون باشلار، تكوين العقل العلمي: ص ص 83/82.
2 غاستون باشلار: الفكر العلمي الجديد، ترجمة عادل العوا، ط 2، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 1983، ص 6.

الواقعية والعقلية معا، ممّا يسمح لدى هذا الفيلسوف بترجمة مرونة الفكر المعاصر وحركته[1]، ويحاول "باشلار" أن يفسّر سبب ازدواجية القاعدة في كلّ فكر علمي، فيرى أنّه بحكم أنّ فلسفة العلم فلسفة تطبيقية بطبيعتها، يجعلها قاصرة عن المحافظة على الفلسفة التأمّلية من حيث نقاؤها ووحدتها، كما أنّ النشاط العلمي لا يمكنه أن يحقّق اقتناعه التّام إلاّ إذا حوكم عند التجريب وجُرّب بالمقابل في لحظة الحكم، وعلى الرغم من أنّ العلم المعاصر قد انصرف إلى التركيب بين المتناقضات الميتافيزيقية والتوليف بينها، إلاّ أنّ منحى الاتّجاه الإبستيمولوجي سيظلّ يتّجه من العقلي إلى الواقعي وليس العكس من الواقع إلى العام، ذلك أنّه كما يقول "باشلار": ((يبدو لنا أنّ تطبيق الفكر العلمي هو بالدرجة الأولى تطبيق ذو قدرة على التحقيق))[2]. والواقع، يستطرد صاحب هذه المقولة الأخيرة، أنّ المذهب الواقعي والمذهب العقلي يتبادلان النصح باستمرار ولا يمكن لواحد منهما منفردا أن يصنع برهانا علميا، ففي مستوى العلوم الفيزيائية مثلا لا نعثر على حدس بظاهرة ما يمكنه أن يدلّ على أسس الواقع دفعة واحدة، وبالمقابل لا نعثر على قناعة عقلية مطلقة ونهائية، يمكنها أن تفرض على أنماط بحوثنا التجريبية مقولات أساسية، لذلك فإنّ علاقات النظرية بالتجربة شديدة الوثاق، إلى درجة أنّها تُدِبُّ الشكّ في أيّة طريقة تجريبية أو عقلية على أنّها طريقة لا تستطيع أن تحافظ على قيمتها. وبالتالي على الباحث الإبستيمولوجي أن يتوسّط هذا المفترق من طريق الواقعية والعقلية، إلى أن يتمثّل الحركية المزدوجة بين هذه الفلسفات، وكيف أنّها قادرة علة جعل العلم يعمل على تبسيط الواقع وتعقيد العقل، وحينئذ تقصر المسافة التي يتمّ في تضاعيفها تربية البرهان، فهي مسافة تمتدّ من الواقع المفسّر إلى الفكر المطبَّق[3].

ويستطرد "باشلار" في توضيح مراحل بناء البرهان العلمي بدءًا بالملاحظة العلمية، إذ لا تبدو الملاحظة الأولى في كلّ مرّة على أنّها الملاحظة الأفضل، بقدر ما أنّ الملاحظة العلمية كثيرا ما تتّخذ طابع المناظرة، فهي تعزّز أو تفنّد نظرية

1 ينظر: المرجع نفسه، ص ص 7/6.
2 الفكر العلمي الجديد: ص 7.
3 ينظر: المرجع نفسه، ص ص 13/12.

سابقة، فهي تظهر حين تُبَرهن وهي تصنّف الظواهر وتتعالى على المباشر والسطحي، كما تعيد بناء الواقع بناءً على إعادة بناء أطره وأسسه العامة، فما إنْ انتقلنا من هذه الملاحظة إلى التجريب حتّى تتّصف المعرفة بصفة المناظرة، وحينئذ يجوز للظاهرة أن تنقّى وتُصبّ في قالب أدوات، وما الأدوات إلاّ نظريات متجسّدة، بل منها تنبثق ظاهرات محاطة بالجانب النظري من كلّ جهة وجانب[1].

في كتابه العقلانية التطبيقية يحدّثنا "باشلار" عن القطيعة الإبستيمولوجية **بين المعرفة العامة والمعرفة العلمية**، أي إنّ في تاريخ العلوم قفزات كيفية تحقّق قطيعة بين الفكر العلمي والمعرفة العامة، إذ لم يعد يُنظر إلى النظريات المعاصرة من وجهة المعرفة العامة، خصوصا مع القطيعة التي أحدثتها علوم الطبيعة مع هذه المعرفة: ((يمكن التعريف بالعلوم الطبيعية والكيميائية علومياتيا في تطوّرها المعاصر، كمجلات فكرية تقطع قطعا واضحا مع المعرفة العامة))[2]. يرى "باشلار" أنّ المعرفة التجريبية ذات الصلة بالمعرفة العامية المباشرة موسومة بالتشويش والسمات المبالغ في عموميتها، والواقع أنّ المعرفة العلمية هي تلك التي بوشر بها وكانت عرضة لعدّة تصحيحات، ذلك أنّ الفكر العقلاني لا "يبدأ" بل يُصَحّح، وهذا ما يعوز في فهم أولئك الذين أسّسوا أفكارهم على المعرفة العامية، ويعتقدون في إثر ذلك أنّ في الأشياء العامية مبادئ لعالم معيّن، فهؤلاء لا يمكنهم الإفادة ولا استثمار القيم المميّزة للمعرفة العلمية. كما يحاول "باشلار" أن يوضّح الفروق ما بين المعرفتين، العلمية والعامية، من خلال النقد الذي طالما وجّهه إلى "برغسون" و"مايرسون" في اعتقادهما بأنّ كلّ معرفة قابلة دائما للاختزال بالتحليل النهائي في الإحساس، وأنّ كل معرفة بالواقع ناتجة عن المعرفة الحسّية، واستنادا إلى الفصل بين المعرفة العلمية والمعرفة الحسّية يردّ "باشلار" على أنصار هذا الفهم حين يقول: ((بما أنّ معظم الفلاسفة يقبلون بدون نقاش مسلّمة أنّ كلّ معرفة للواقع صادرة عن المعرفة الحسّية، فكثيرا ما يصفون كون هذه المعرفة العلمية لا تستطيع شرح الإحساس نفسه، بأنّه اعتراض مُبْطل للمعرفة العلمية))[3]، هذا النقد يقود "باشلار" إلى تقديم

1 ينظر: المرجع نفسه، ص 15.

2 غاستون باشلار: العقلانية التطبيقية، ص 187.

3 المرجع نفسه: ص 205.

أمثلة عن التشويش المعرفي الذي يمكن أن يحصل بفعل اعتماد النتائج المختلفة والمتعارضة بين المعرفتين العلمية والحسّية، فالالتزام تجاه **الألوان المعقولة**، ألوان الطبيعة (وهو المثال الذي يعرضه صاحب الكتاب) هو الالتزام المصبوغ بالتقدّم العلمي والعقلانية العلمية، وهو التزام مؤسّس على مستقبل الفكر وليس على ماضي الإحساس، ولكي يتضّح الفرق بين المعرفتين يقول "باشلار" أنّه يمكننا أن نستدل على انتظام الألوان في الفيزياء من جهة، وانتظامها في البيولوجيا وعلم النفس من جهة ثانية، فنقول:

- إنّ انتظام الألوان في الفيزياء **خطّي**.
- إنّ النتظام الألوان في البيولوجيا **دائري**.

فيزيائيا: يعطي تفرّح الألوان بواسطة البلورة في تجربة "نيوتن" التسلسل الخطّي التالي:

بنفسجي، نيلي، أزرق، أخضر، أصفر، برتقالي، أحمر.

بيولوجيا: من شأن دراسة للأحاسيس أن تعطينا التسلسل نفسه عبر انصهارات تدريجية، لكن هذه الدراسة للأحاسيس تقودنا إلى أخذ شكل يترجم تجاور الأحمر والبنفسجي، فينبغي ترتيب الألوان دائريا لحصول التدريج في الأخضر من خلال صهر تدريجي بين الأصفر والأزرق، والأمر سواء بالنسبة للبرتقالي بالصهر التدريجي بين الأصفر والأحمر، وكذلك بالنسبة للبنفسجي بالصهر التدريجي بين الأزرق والأحمر.

فالمناقشات الماقبل علمية كثيرا ما اعتمدت هذه التبسيطات، بينما الدراسة العلمية للانتظام الخطّي أعطت القدرة التفرّدية نفسها لجميع الألوان، ولجميع الدرجات، أي يمكن إدراك كلّ لون على حدة منفردا عن التدريج والصهر مع باقي الألوان، فالألوان الثلاثة، الأزرق والأصفر والأحمر، ليست أساسية إلاّ بالنسبة للبصر، فلا تظهر هذه الألوان امتيازها إلاّ على المستوى البيولوجي الشبكي[1].

فماذا يمكن للفيزياء أن تقدّمه في انطلاقها من هذا الانتظام الدائري للألوان، على أنّه الانتظام الأكثر واقعية وكأنّه الأكثر محسوسية؟ فعلى هذا المستوى الدائري يستحيل وضع فوق البنفسجي وتحت الأحمر في خانة، إذ يستحيل إتّباع هذا

1 ينظر: المرجع نفسه، ص 208.

الامتداد الهائل الذي مدّ من الأشعّة الهرتزية إلى الأشعّة (X) الانتظام الخطّي أساسا للتردّدات الضوئية التي تعيّن الألوان. فإذا ما أراد العلم العام أو المعرفة العامية تفسير الجوار بين الأحمر والبنفسجي لم تتجاوز في ذلك حصر المسألة في حدود ما هو بيولوجي واضح، وهذا ما لا يمكن للفيزياء أن تعتمده ولا أن تحتفظ به كطابع مميّز للمعرفة العامية، والعقل العلمي المعاصر ضدّ كلّ خلط بين الأنواع، ولا يثير المسائل والمشكلات إلاّ باعتماد التحديد والتنويع. إنّ ملامسة البنفسجي للأحمر لا يمكن للبيولوجيا أن تفسّره ولا أن تطرح السؤال حوله: كيف حصل ذلك؟ فهذه أوضاع كما يرى "باشلار" لا يمكن تفسيرها علميا إلاّ في أبحاث كيميائية شبكية، في إعادة بناء للبنيات الخضابية[1].

يعالج "باشلار" في كتابه (**حدس اللحظة**) مشكلة **الزمن** والشعور به، وتأويله وفهم علاقاته الملتبسة مع الوعي ومع الواقع، انطلاقا من نقده للفكرة الميتافيزيقية السائدة في كتاب "روبنال" **Roupnel** التي مفادها: أنّ الزمن ليس له من واقع إلاّ اللّحظة. بمعنى أنّ الزمن مقصور على اللحظة ومحصور فيها فهو مُعَلّق بين عَدَمَيْن، غير أنّ "باشلار" يذهب إلى الاعتقاد بأنّ فكرة قَصْر الزمن على اللّحظة من شأنه أن يقطع صلتنا بالآخرين كما من شأنه أن يقطع صلتنا بالماضي حتّى، لأنّه سيعزلنا عن أنفسنا أيضا. لذا توجّب علينا الاعتقاد بأنّ ماضيا شديد البعد عن ذاكرتنا يمكنه أن يعود ليُبعث من جديد وليؤلّف مع لحظات أخرى متعدّدة ذكرى كاملة: ((لأنّ اللحظة الآخذة في الانقضاء لا يمكن لنا أن نحافظ على فرديتها وكأنّها موجود كامل))[2]. والواقع أنّ "باشلار "يعتبر اللحظة واقعا زمنيا أوّليا ولكن يعرض في توضيح ذلك أوّلا التناقض القائم بين الديمومة واللحظة، أي التناقض الواقع بين نظرية "برغسون" Bergson حول الديمومة ونظرية "روبنال" حول اللحظة، والاعتراضات القائمة بينهما، ثم ثانيا محاولة التوفيق بين النظريتين.

يشرع "باشلار" في دراسة موقف "برغسون" من حيث أنّه يرى بأنّنا نمتلك تجربة باطنية ومباشرة للديمومة، على اعتبار الديمومة معطى مباشر للشعور، وبالتالي

---

1 غاستون باشلار: العقلانية التطبيقية، ص ص 110/109.

2 غاستون باشلار: حدس اللحظة، ترجمة رضا عزوز وعبد العزيز زمزم، د ط، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، د ت، ص ص 20/19.

فإنّ هذه الديمومة تشكّل الواقع الحقيقي للزمن، بينما ما يسمّى "اللّحظة" هو تجريد يظلّ بلا واقع يُذكر، وإنّما عمل العقل على فرضها فرضا من الخارج، فهو ليس لديه تصوّر للديمومة إلاّ ضمن حالات ثابتة. بينما يرى "روبنال" في موقفه أنّ الواقع الحقيقي للزمن هو اللّحظة وليست الديمومة، فهذه الأخيرة هي فرض وإقحام من الذاكرة من الخارج، وهي قدرة على التخيّل هدفها الأوّل الاستعادة والحلم ولا يهمّها الفهم إذّاك[1].

يعبّر "باشلار" عن حقيقة التردّد الذي انتابه في التوفيق بين النظرتين، خصوصا وأنّه قد ركِب مَوْجة من الاعتقادات السائرة نحو اعتبار "اللّحظة" نوعا من الذَرّة الزمنية تحوي في باطنها ديمومةً، وبالمقابل أن يكون للحادث المنعزل تاريخ قصير منطقي بالنسبة إليه، لقد انطلق "باشلار" من فكرة أن تصبح الديمومة ثروة عميقة ومباشرة للكائن، وكان يمكن داخل وصفة هذا التصوّر أن تكون اللّحظة جزءًا من ديمومة "برغسون"، كما تصوّر أنّ هناك إمكانية لأن تندمج الذرّات الزمنية بعضها في بعض باعتبار التلامس الواقع بينها، غير أنّ "باشلار" ما فتئ يتحوّل عن مثل هذا التصوّر والفهم الذي استوحى كثيرا من ملامحه من موقف "روبنال" نفسه، ليعود أدراج الاعتقاد بأنّ مثل هذا الذوبان المفترض والملامسة المتصوّرة بين الذرّات الزمنية لا يمكنه أن يحصل بفعل التجدّد غير الموصوف للّحظات، والذكريات والأوصاف يمكن نقلها من لحظة إلى أخرى وبسهولة مطلقة، لذا لا يمكن تفسير الصيرورة الزمنية بالثبات ما دامت الجدّة أساسية في هذه الصيرورة، يقول: ((فليس الكائن هو الجديد في زمن متشابه، وإنّما اللّحظة هي التي بتجدّدها تنقل الكائن إلى الحرّية أو الحظّ الأصلي للصيرورة، ومن ناحية أخرى فإنّ اللّحظة عندما تهجم تفرض نفسها فجأة وهي عامل مُركّب للكائن، ففي هذه النظرية تحافظ اللّحظة على ضرورة فرديتها))[2]. هذا التقريب بين المذهبين يمكن أن ينهي التعارض وصولا إلى مفهوم البرغسونية المجزّأة أو إلى دفعة حيوية تتشظّى إلى تعدّدية زمنية، مستوعبة لديمومات مختلفة وأزمنة فردية.

---

1 ينظر: المرجع نفسه، ص 29.

2 المرجع نفسه: ص 31.

ومن جهة ثانية يستطرد "باشلار" في نقد تصوّرات "برغسون" حول الديمومة، وهو يعترف إذّاك بإغراء تلك التصوّرات حين اعتقد بأنّ الديمومة هي الصّفة الوحيدة للزمن والمرادف له، على اعتبار – كما سلف الذكر – أنّ الديمومة شعور مباشر بتجربة شخصية باطنية، وأنّنا جميعا مدفوعون بموجة واحدة، ولطالما أراد "برغسون" أن يدافع عن بداهة الحسّ الباطني من خلال التجربة البسيطة التي يدعونا إلى الاكتفاء بواقعها: قطعة سكر تذوب في الماء تجعلنا نفهم بأنّ إحساسنا بالديمومة تقابله ديمومة موضوعية ومطلقة[1]. غير أنّ هذه التجربة، كما يرى "باشلار" هي محاولة للبرهنة العقلية وإضفاء الصبغة القياسية على الشعور بالزمن والصيرورة، في الوقت الذي تبقى فيه هذه التجربة نفسها محافظة على بداهة الحسّ الباطني، والواقع أنّ ما قدّمه "انشتاين" من نقد للديمومة الموضوعية قد أوحى بالنسبة إلى "باشلار" أنّه لا وجود لمطلق دائم (الديمومة)، كما أنّه لا وجود لمطلق ما هو موجود (مطلق اللّحظة)، بل إنّ ما يمكن عدّه نسبيا هو فترة الزمن أو طوله، بالنظر إلى طريقة قياسه، وبالتالي: ((إنّ نسبية فترة الزمن بالنسبة إلى أنظمة متحرّكة هي من الآن فصاعدا معطى علمي))[2]، ما يُمَكّن من تفسير ذوبان السكر في الماء أنّها تجربة تستند إلى عامل الحرارة، فهي تقوم على نسبية الزمن في عرف العلم الحديث، كما يشرح ذلك "انشتاين" نفسه، حين يرى أنّه لو قمنا برحلة جيئة وذهابا في الفضاء بسرعة كبيرة فإنّنا سنجد أنّه قد مرّ على الأرض عدّة قرون، بينما لا تتجاوز الساعة التي نحملها معنا في الرحلة بضعة ساعات.

وإذا كان "باشلار"، بحسب ما رأينا، قد حاول فكّ خيوط التعارض والتضارب بين الديمومة واللّحظة، وزعم أنّه نحا في ذلك منحى المُوَفِّق والحاكم بينهما، إلاّ أنّ واقع ما يستطرد توضيحه والإعلان عنه يؤكّد ميله إلى الاعتقاد بصحّة ما ذهب إليه "روبنال" في تفسير اللّحظة والإعلاء من شأنها، وقد أشار "باشلار" إلى هذا التفضيل والميل منذ الأسطر الأولى من الكتاب، وقبل أن يجري المقارنة وجلسة التوفيق بين النظريتين حين يقول ((وفي الأخير وبعد استعراض مناقشتنا الخاصة سوف نرى أنّ الموقف الأكثر وضوحا وحذرا هو الذي يوافق

1 ينظر غاستون باشلار: حدس اللحظة، ص ص 33/32.
2 المرجع نفسه: ص 33.

الشّعور الأشدّ التصاقا بالزّمن والمتمثّل في نظرية روبنال»[1]، هذا الاعتراف المسبق يؤكّده "باشلار" لاحقا وبعد عرض النظريتين، بل بعد أن استوضح الخيط الأبيض من الخيط الأسود بين الديمومة واللّحظة، وقد استقرّ يقينه على أنّ الديمومة لا تتجمّع إلاّ بصورة مصطنعة في محيط من المواضعات والتحديدات المسبقة فهي أبعد ما تكون عن الموضوعية والاتّصال بالواقع لاستنادها على الحدس الباطني، وأنّ عموميتها لا تحصل إلاّ لأنّ تحليلنا عموميّ وضعيف. بينما تبدو اللّحظة قبالة للتدقيق والموضوعية، وهي تمدّنا بشعور أنّها تحوي علامات الثبوت والمطلق، فيخلص "باشلار" حينئذ من حيث بدأ كتابه قائلا: «كانت هذه محاولتنا الأخيرة قبل أن نقبل في النهاية (بصورة قطعية) وجهة النظر المتميّزة بجلاء "لروبنال "»[2].

وغير بعيد عن مفهوم الزمن بين الديمومة واللّحظة، وبين الموضوعية والحدس الباطني المباشر، يتحدّث "باشلار" هذه المرّة وفي كتابه **جدلية الزمن**، عن بسيكولوجيا الظواهر الزمنية، أو عن الزمن كمعرفة يؤكّدها الوعي في خطابه للفكر أو الذات. فمعرفة الزمن عند "باشلار" لا يمكنها أن تكون معرفة حدسية ومباشرة، وإلاّ فهي تصف نفسها بأنّها معرفة ناقصة وسطحية، بل «لكي تغتني هذه المعرفة، شيمة كلّ المعارف الأخرى، لابدّ لها من إظهار ذاتها»[3]، لابدّ إذن من تعليم الزمن، كما أنّ شروط تعليمه تتجاوز المقدرة على تشكيل تفاصيل اختبارنا إلى تشكيل مراحل الظاهرة النفسانية ذاتها، وبالتالي فإنّ حدسنا بالزمن هو حدس عابر جدّا يكتنفه الغموض الشديد، ولا يمكن تعلّم الزمن بصفة مباشرة على أنّه ماضينا في شكله الكلّي والموحّد، بقدر ما نجد أنّ الذكريات لا تعلّم إلاّ في حدها وتفاعلها مع الحاضر، والمعنى أنّه لا يمكن أن يُبعث هذا الماضي أو إحياؤه دون تقييده ضرورة بموضعة شعورية من الحاضر، لأنّ الشعور بالزمن الذي عشناه يستوجب موضعة الذكريات، وهي صفة الأحداث الفعلية، في خُمّ الأمل أو القلق، في وسط جدلي متفاعل بين السعادة والتعاسة، لابدّ إذن من وجود هذا الزلزال

---

1 المرجع نفسه: ص 22.

2 المرجع نفسه: ص 35.

3 غاستون باشلار: جدلية الزمن، ترجمة خليل أحمد خليل، ط 3، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 1992، ص ص 46/45.

الزمني، يقول "باشلار" ((إنّنا حين نتذكّر، بلا انقطاع، إنّما نخلط الزمان غير المجدي وغير الفعّال بالزّمان الذي أفاد وأعطى، ولا تكون جدلية السعادة والتعاسة مستحوذة إلى هذا الحدّ إلاّ عندها تكون متوافقة مع الجدلية الزمانية))[1]. هذه الجدلية تؤسّس للشعور بالقلق، قلق الموت، وتُعلّمنا معناه، ممّا يجعل الزمن حسّيا بالنسبة إلينا، وتزداد حسّيته في حالات القلق والتفكّر بالموت، بأنّ شيئا لم يعد يُذكر، وأنّ الماضي قد تحطّم وتقطّع بشفرة الزمن الحادّة، فلم يعد ممكنا لأن ننسب للزمن ذلك التواصل الأحادي الشّكل، حين نستشعر بصدق نواقص هذا الوجود بقوّة، ولأنّ الزمن سلسلة انقطاعات[2].

يحاول "باشلار" أن يبسّط هذا المفهوم، ويشرح لحظات هذا الشعور الحاضر بالماضي، فالأسف والتأسّي على فرص ضاعت منا مثلا، هو شعور يضعنا إزاء ثنائيات زمنية، فلو أردنا أن نعبّر عن ماضينا الخاص وإخبار الآخرين عن أنفسنا، فإنّ الذي يغلب علينا في التعبير هو الحنين لتلك الأيام التي لم نستطع أن نعيشها، ونجد أنّ نفوسنا حينئذ لم تحتفظ إلاّ بذكرى الحوادث التي حقّقت كياننا في اللّحظات الحاسمة من ذلك الماضي، وفي لحظة واحدة تتقلّص جميع الحوادث إلى جذرها، ويستطرد "باشلار" بأنّ تاريخنا أو ماضينا الشخصي لا يعدو أن يكون إلاّ سلسلة من الروايات عن أفعالنا، وأنّنا غالبا ما نزعم في رواية هذه الأفعال أنّنا نمنحها اتّصالا بالمبرّرات العقلية لا بالمبرّرات الزمنية. إنّ الذاكرة لا تُقدّم لنا النسق الزمني بصفة مباشرة، لأنّها بأمسّ الحاجة لأن تستعين بعناصر انتظام أخرى، فلا مجال إذن لأن تمتزج ولا أن تختلط في نفوسنا ذكرى ماضينا مع ذكرى زمننا[3].

لنعد إلى كتاب "**العقلانية التطبيقية**"، إلى حيث يثير "باشلار" مشكلة **المراقبة الفكرية للنفس**، وهو إحدى عناوين كتابه المذكور ومباحثه، تَحْتَ هذا العنوان يحاول "باشلار" اقتراح بديل عن السلطة الكبرى المشاعة في مدرسة التحليل النفسي: **الأنا الأعلى الأخلاقي**، الذي طالما اعتمده "فرويد" **Freud** في تفسير الظاهرة النفسية وتقويم السلوك الفردي إزاء الجماعة الضاغطة التي يعيش في كنفها

1 المرجع نفسه: ص 47.
2 ينظر: المرجع نفسه، ص ص 48/47.
3 ينظر: غاستون باشلار: جدلية الزمن، ص ص 49/48.

وداخل أعرافها ومراسيمها الأخلاقية والاجتماعية أو ما يسمّيه "باشلار" نفسه في بوظائف المراقبة، وكيف يمكن الحديث عن **أنا أعلى ثقافي** أو فكري بدل الحديث عن ذلك الذي شاع في تحليل "فرويد"، يقول باشلار: ((سندرس بالأخص هـذه المراقبة للنفس في فعلها الثقافي، وفي قسمات سيادتها الفكرية))[1]. إنّ تحليل "فرويد" يقوم على فحص العصابات النفسية، بحيث تبدو النفسية منقسمة إلى كائن مراقِب وكائن مراقَب، فالمرضى الذين يشكّلون موضوع الدراسة عادة ما يتـألّمون مـن مراقبة خارجية وخيالية، جنون المراقبة من أشخاص آخرين دائما على أهبة لمعاقبـة المرضى وتحذيرهم إزاء كلّ فعل سيّئ يقومون به، هذا المقام المُراقِب، هـو عنـد "فرويد" تحضير للحُكْم والعقاب وهو الضمير الأخلاقي التأديبـي المُعـزِّز بقـوى اجتماعية، ولا يوجد فيه إلاّ الإلزام بالامتثال والخضوع. غير أنّ "باشلار" يرى في ذلك خلطا عند "فرويد" بين الضمير القاضي والضمير الجلاّد، بل لقد غاب عـن "فرويد" أنّ الضمير الأخلاقي العادي يتضمّن الشعور بالمغفرة والصفح في الوقـت نفسه الذي يتضمّن فيه الشّعور بالخطأ، شريطة أن يُنظر إلى هذا الضمير في فعلـه التثقيفي لنفسه، فهو من هذا المنظور التثقيفي قاضٍ له سلطة الإدانة، ولكنّه أيضـا قاضٍ على معرفة بأوقات وقف التنفيذ. لقد فاتَ "فرويد" أنّ الكائن يتمتّع أيضـا بتلك المقدرة على الإخفاء والسرّية فيما قدم على فعله وارتكابه، ما يسمح للكائن أن يستنفع بذلك الإخفاء على أنّه واقعة عاطفية وأن يحافظ من خلاله على سـرّه بعيدا عن كلّ مستقصٍ أو مراقب، وهنا يبرز انقسام الكائن المذنب: ((لم يـدرس "فرويد" عن قرب كافٍ مبادئ الانقسام الواضح، لقد أعلن ولا شـكّ، كمثـل الكثير من أطباء النفس، كمثل الكثير من الفلاسفة، أنّ انقسام الذات شذوذ))[2]. إنّ "فرويد" يعمّم مفهوم مقام المراقبة ليشكّل مفهوم الأنا الأعلى الذي يطاردنا دائمـا كمجموع لأشخاص حكموا علينا أو أولئك الذين يُنتظر أن يحكموا علينـا، لـذا يقترح "باشلار" انتزاع مفهوم الشخصنة من سلطة الأنا الأعلى واستبدالها بفكرية قواعد الثقافة، وهو ما يتيح للذات إمكانية النهوض بأناها الأعلى الخاص، أي إبدال الأنا الأعلى المتعالي والمتسلّط من خلال تاريخيته، بأنا أعلى مترابط منفـتح علـى

1 غاستون باشلار: العقلانية التطبيقية، ص 128.
2 المرجع نفسه: ص 136.

الثقافة، شريطة أن يظلّ هذا الأنا الأعلى الثقافي مفصولا عن الروابط الاجتماعية العامة، ما يسمح بالتمييز بين الفوارق الجوهرية بين ما يسمّى **الرقابة الكبتية**، وهي ذات خصوصية ومبادئ إرادية، **والمراقبة** ذات الخصوصية أو المبادئ الفكرية[1].

إنّ التحليل النفسي المدرسي كثيرا ما يلقى نجاحاته فيما يقيمه من تجارب على الوضعيات النفسية الممثلة للرقابة الكبتية، على أنّها تجارب واضحة ومُعلّلة، لكنّ هذا الإجراء، كما يرى "باشلار"، يعيق النموّ النفسي من حيث أنّه لا يقترح تبعا لذلك محفّزات للنموّ، وهذا ما تكون الثقافة بحاجة إليه، لذا لابدّ من ضمّ وظيفة تشجيع النفس إلى وظيفة مراقبتها، من أجل تكوين أنا أعلى متعاطف فكريا، ومن أجل إقامة الثّقة وسط المراقبة، وفي الوقت نفسه مراقبة هذه الثّقة لألاّ تنحدر نحو الطبقات الانفعالية: ((فالمقصود هو تنشيط ثقافة، إعطاء نفسية معيّنة، أيّا يكن غناها المكتسب، حاجةً إلى التقدّم))[2]. كما يرى "باشلار" أنّ جميع وظائف مراقبة النفس وكذا تشجيع النفس يمكن أن تُدرس في مستويات معزولة عن كلّ أخلاقية متكلّفة ومتسلّطة، بل إنّ تتبعها في ظلّ الامتداد الثقافي سيكون أكثر نفعا وفائدة، حين نقف أو نحصل على قيمة نفسية، أو النفسية ذاتها متقيّمة في وعيها الخاص، قادرة على تحقيق النجاح والسعادة كنفسية ثقافية وليس كنفسية عاطلة، فإنّ هذه الأخيرة لا تعرف في حياتها ولا تعتقد إلاّ بالسببية الصدفوية، بينما تريد النفسية الثقافية أن تكون سببا لنفسها، أو أن تكون الثقافة سببا للثقافة، فهي نفسية قادرة على المراقبة ومسرورة فكريا بل متمتّعة بمراقبة النفس[3].

لقد فات التحليل النفسي أيضا، أن يميّز بشكل واضح بين المراقبة التسلّطية والمراقبة الفكرية، فازدواج الشّخصية Dédoublement مثلا، الذي هو من أعراض جنون المراقبة هو في الواقع تراجع نحو الطفولة، أو نحو المرحلة التي كان فيها الكائن الإنساني مراقبا بصورة تسلّطية، بإمكانها أن تطبع إلى الأبد نفسية مُرَوّعَةً في انطباعاتها الأولى: ((إنّ كلّية الحضور من قِبَل الأهل تتنكّر لحقّ الولد في الانفراد،

---

1 ينظر: المرجع نفسه، ص 138.

2 المرجع نفسه: ص 139.

3 ينظر: غاستون باشلار: جدلية الزمن، ص ص 140/139.

فهو وحده وهم يرونه، لكنّهم يعكّرون هذه المعرفة الإيجابية بمعرفـــة احتياليـــة»[1]، تتعاضد إذن هذه الكلّية في العلم عند الأهل مع كلّية العلم عند المعلّمين، لتؤسّـــس الوثوقية التي لا مجال لمناقشتها، وفي الواقع هذه الوثوقية نقيضة للثقافة ومعرقلة للنموّ النفسي لدى الطفل نحو المراقبة الفكرية. ولكن بقدر ما أنّ القسوة ضرورية لتأديب الطفل بقدر ما أنّ القسوة التعسّفية والمسيطرة تعيق نموّ التفكير فيه، وتحـــول دون فعالية المراقبة الفكرية للنفس أو فعالية الأنا الأعلى الفكري.

يرى "باشلار" أنّ المراقبة الفكرية هي ترقُّب واقعة محدّدة، أو هي كشف عن حدث مميّز، أي لا تقوم هذه المراقبة الفكرية بمراقبة كلّ شيء يطرأ علـــى لحظـــة الشعور أو الفعل، بقدر ما هي مراقبة مخصوصة وموجّهة نحـــو موضـــوع معـــيّن، فالمراقبة هي إذًا وعي من قِبَل ذات مرتبطة بموضوع، بحيث تكون الذات والموضوع متلازمين داخل هذه الوعي، وتصبح المراقبة الفكرية حينئذ وضعية من وضـــعيات العقل التجريبـــي، وتكون الواقعة واقعةً، وليس أكثر من واقعة[2]. كما أنّ التحليل النفسي للمعرفتين الموضوعية والعقلية يعمل على مستوى توضيح العلاقـــات بـــين النظرية والتجربة، بين الشّكل والمادة، بين الدقيق والتقريبـــــي، ثمّ بـــين المؤكّـــد والمفترض أو المحتمل، وكلّ هذه الجدليات تفترض وجود رقابة كبتية خاصّة، لـــئلاّ يحدث مرور بين الطرفين دون احتياطات رقابية. ويستطرد "باشـــلار" قـــائلا: أنّ فلسفات كثيرة تزعم لنفسها مكانة الأنا الأعلى، مستمرة في فرض هذا الأنا علـــى الثقافة العلمية، وإذا كان البعض قد تبجّح باسم الفلسفة الوضـــعية أو العقليـــة أو الواقعية في فرض هذه الأنا الأعلى، فإنّه من أجل الانفلات من قبضة الرقابة الكبتية التي من وظائفها أنّها تضمن الحدود وتعاين العلاقات بين ما هو اختباري وها هـــو عقلي: «إنّ الارتكاز باستمرار إلى فلسفة ما كأنّها مُطلق، تحقيق لرقابـــة لم تكـــن مشروعيتها دائما موضع دراسة»[3].

وإذن، في ظلّ رفض "باشلار" لكلّ تبجّح أو مطلق فلسفي قادم مـــن قبـــو الفلسفة الكلاسيكية، وما شيّدته هذه الفلسفة بالذات، عقلانية كانت أو واقعية أو

---

1 المرجع نفسه: ص 143.
2 ينظر: المرجع نفسه: ص ص 149/148.
3 المرجع نفسه: ص 150.

وضعية، من برج عاج تعالت من خلاله على كلّ نظرية علمية وعلى كلّ حقيقة تجريبية، في ظلّ كلّ هذا، هل انفردت نظرية "باشلار" في المعرفة والعلم بتأسيس فلسفة خاصة منقطعة الصّلة عن التأسيس الفلسفي التقليدي، ومتحرّرة من الحقائق الجوهرية القبلية الخارجية المفروضة على كلّ جديد علمي؟ يجيبنا "محمد هشام" في خاتمة دراسته المطوّلة عن الممارسة الإبستيمولوجية عند "باشلار" بقوله: ((إنّ باشلار لا ينتج نظرية في المعرفة جديدة، ولكنّه ينتج أطروحات فلسفية تتعلّق بالمعرفة العلمية، من حيث موضوعها وموضوعيتها وجدلية المفاهيم فيها... وعلى رأسها أطروحة أنّ "المعرفة إنتاج" وليست ترجمة للواقع المباشر، وأنّها عملية إنتاج بدون ذات منتجة. ومعنى ذلك، كما بيّنا، أنّ الخطاب الباشلاري يطرح مشكلات جديدة غير قابلة، بما هي كذلك، للطرح والتفكير ضمن المجال الإشكالي لفلسفات المعرفة، طرح لم يكن ممكنا إلاّ داخل مجال جديد كان قد أخلاه النّقد من الأسئلة الفلسفية التقليدية ليؤسّس فيه إشكالية نظرية جديدة، هي بالذات تلك التي تستمدّ منها الإبستمولوجيا مكوّناتها ومقوّمات ممارستها))[1].

مختصرات:

أوّلا: بمن تأثّر "غاستون باشلار"؟

1. إمانويل كانط Emmanuel kant: يستوحي منه "باشلار" فكرة أنّ النظرية سابقة على التجربة، وأنّ المعرفة الموضوعية هي إجراء لعقلنة تجربة حساسة. ولكنّ "باشلار" ينتقد صفة الأسبقية التي يمنحها "كانط" لخصائص الكائن. إنّ النظريات تكون خاطئة في الغالب وإنّ العلم يتقدّم وهو يصحّح نفسه باستمرار[2].
2. فريدريك هيجل Hegel friedrich: يستوحي منه "باشلار" فكرة أنّ العقلنة هي في أساسها جدلية، أي إنّها في حركة دائمة، وأنّ المعرفة العلمية هي ذهاب وإياب دائم ما بين العقل والتجربة، والعقل يصحّح نفسه بنفسه، فهو لا ينتج نظريات جامدة بقدر ما ينتج نظريات تتطوّر. لذا يقترح "باشلار"

1 تكوين مفهوم الممارسة الإبستيمولوجية عند باشلار، ص ص 248/247.
2 Voir *La philosophie du non*, éd. PUF, 2005.

بهذا المعنى عقلانية مركّبة ودقيقة تتبع تمفصلات موضوعها باحتوائه. لكن ما ينتقده "باشلار" هو صفة "انغلاق" للجدل الهيجلي الذي ينغلق على نفسه ويشكّل نظاما منتهيا. بل بالعكس يفكّر "باشلار" في عقل منفتح يصلح نفسه ويُنتج باستمرار، ويعمل على تقدّم العلوم الإنسانية من غير حدود معيّنة[1].

3. أوغست كونت August comte: يستلهم "باشلار" من الفلسفة الوضعية الكونتية من أجل تأسيس مقاربة حداثية ومنهجية وتاريخية للعلم، فهو يستبدل قانون الحالات الثلاث بمنظوره الخاص عن الممارسة العلمية، التي تكون مراحلها الأساسية متمثّلة في: الواقعية الساذجة/العقلانية/العقلانية الجدلية[2].

4. فريدريك نيتشه Friedrich nietzsche: يعيد "باشلار" تفسير مفاهيم "نيتشه" حول الرغبة والقدرة والارتقاء التي يستثمرها في تحليله النفسي للنار والهواء، ويسخّر "باشلار" كتابه "Lautréamont" الذي صدر عام 1939 لتطوير نظريته في الشّعر والوحي الشعري[3].

5. سيجموند فرويد Freud sigmund: يَعتبر "باشلار" نفسه الوارث لمفاهيم التحليل النفسي (اللاشّعور، التأنيب، الحلم، الليبيدو)، وهي التي يستثمرها جميعا في نظريته الإبستيمولوجية (التحليل النفسي للعقل) وكذا في نظريته الشعرية (التحليل النفسي للخيال).

6. **هنري برغسون** Bergson henri: يعترض "باشلار على تصوّراته حول الزمن والواقع، وذيك بالخصوص في كتابيه "حدس اللّحظة" وَ"جدلية الزمن"، ولكنّ أثر الفلسفة البرغسونية حول مفهوم الحركة جليّ على "باشلار" في كتابه "الهواء والأوهام" صدر عام 1943[4].

---

1 IBID.

2 IBID.

3 *Ainsi parlait Zarathoustra*, édition GF-Flammarion, 2006. Voir aussi: Michel Mansuy, Bachelard et Lautréamont: la psychanalyse de la bête humaine, érudit, Études françaises, vol. 1, n° 1, 1965, p. 26-51.

4 Voir: Henri Bergson, voir *La pensée et le mouvant*, éd. PUF, 2003.

ثانيا: عن إبستيمولوجيا "باشلار":

يصرّح "بيير جاكوب" Pierre Jacob بأنّ خلفاء "غاستون باشلار" في مجال الإبستيمولوجيا قد تبنّوا القضايا الأربعة التالية[1]:

1. إنّ الأدوات العلمية هي (نظريات مُشيّئة matérialisées)، وبالتالي كلّ نظرية هي تطبيق (مفهوم الفينومينو تقنية عنده).
2. يجب على كلّ دراسة إبستيمولوجية أن تكون تاريخية.
3. أنّه يوجد هناك لاإستمرارية مزدوجة: من جهة ما بين الحسّ المشترك والنظريات العلمية، ومن جهة أخرى ما بين النظريات العلمية وما يتتابع في مجرى التاريخ (ما يعرف عنده بالقطيعة الإبستيمولوجية).
4. لم تستطع أيّة فلسفة تقليدية مأخوذة على حدة (لا التجريبية ولا العقلانية ولا المادية ولا المثالية) أن تصف بدقّة نظريات الفيزياء الحديثة. إنّه تعدّد الفلسفات أو إنّه فلسفة الرفض.

في كتابه الأساسي "الفكر العلمي الجديد" الذي صدر عام 1934 يتجاوز "باشلار" النقاش حول التجريبية/العقلانية، بالنسبة إليه أنّ المادية العقلانية توجد في مركز طيف إبستيمولوجي بحيث يكون حدّاه مشكّلان من طرف المثالية والمادية. كما أنّه يقدّم في هذا الكتاب نقدا صارما للإستقرائية والتجريبية، فالفعل العلمي يتكوّن من أوضح الإشكالات النظرية، كما أنّ العلم يتشكّل ضدّ البديهية، وضدّ أوهام المعرفة الطارئة أو المستعجلة. هذا هو المنحى الذي يتحدّث فيه "باشلار" عن "فلسفة الرفض"، لذلك فإنّ الولوج إلى المعرفة العلمية أو إلى تاريخ العلوم مؤطّر من طرف القطيعة الإبستيمولوجية، التي تُجري بدورها تفريقا بواسطة العقل ما قبل العلمي، كما أنّ إنتاج معارف جديدة هو في الواقع تخطّي "العقبات الإبستيمولوجية".

بالنسبة إلى "باشلار" فإنّ كلّ معرفة هي معرفة تقريبية، ونحن علميا إنّما نفكّر في الحقيقة على أنّها تصحيح تاريخي لخطأ عريق، ونفكّر في التجربة على أنّها تصحيح للأوهام المشتركة والأوّلية. لذا فإنّه يدافع من أجل إبستيمولوجيا تصالحية

---

1 Pierre Jacob (dir.), *De Vienne à Cambridge* (1980), Gallimard, coll. "Tel", 1996, p. 7.

أو توافقية، فهو يعتبر أنّه من الأنسب أن نتجاوز التعارض الحاصل بين التجريبية والعقلانية، فلا وجود لعقلنة من فراغ، كما لا وجود لتجريبية مجتثة من روابطها، بل إنّ النشاط العلمي يفترض تفعيلا للعقلانية التطبيقية أو للمادية العقلانية.

ثالثا: الاستلهام الشّعري:

يقسّم "باشلار" الاستلهامات الشعرية إلى أربعة أصناف، تحيل على العناصر الأوّلية الأربعة عند القدامى (الكيميائيون) وهي: الماء/النار/الهواء/التراب، يقول: ((إنّ للحلم أربعة مجالات، أربعة حدود تسمح له بالاندفاع في الفضاء اللامحدود، ولكي تكْسِرَ سرّ شاعر حقيقي، فإنّ كلمة واحدة تكفي لذلك: أخبرني مَن هو شبحك؟ هل هو جنّي المناجم، هل هو جنّي الحرباء، هل هو جنيّ الماء، أم هل هو جنّي الهواء))[1]، هذه الأصناف الأربعة هي طرق شعرية ونفسوتحليلية لمقاربة النصوص الأدبية.

في كتابه "التحليل النفسي للنار" *La psychanalyse du feu* يستحضر "باشلار" هذه العناصر الأربعة، على الرغم من تركيزه على النار. إلاّ أنّ هذا الكتاب هو مفتتح سلسلة الأعمال التي يفردها "باشلار" للعناصر الأخرى، لذا نجد أنّ هذه السلسلة تبدأ بالنار، ثمّ الماء، كتابه: (**الماء والأحلام**: دراسة عن الخيال والمادة)، ثمّ الهواء، كتابه: (**الهواء والأوهام**: دراسة عن الخيال والحركة) ثمّ التراب، كتابه: (**التراب وأحلام الإرادة**) لتنتهي هذه السلسلة بالمادة التي كان قد ابتدأ بها، وهي النار التي طالما كانت تستهويه شخصيا في كتابه (**شعلة قنديل**)، وقد نشرت بعده ابنته "سوزان باشلار" مقطعا من (شاعرية النار) يتكوّن من ثلاثة فصول على الترتيب: حول بروميثيوس Prométhée والفنيق le Phénix ثمّ أمبيدوكل Empédocle الطبيب الإغريقي.

كلّ واحد من هذه العناصر الأربعة ترتبط بشبكة متميّزة من الصور العاطفية ومن الإدراك الخاص للطبيعة والمادة، مثلا، فالماء يمكن أن يحيل على العنصر الأنثوي (الأمومة أو الشبقية)، على الحميمية أو أيضا على النوم (المياه النائمة). كما أنّ النّار تحيل على النشاط والخفّة، وعلى العشق، وعلى الانصهار مع كلّ شيء (تفاني

1 Voir *La psychanalyse du feu*, ch.6: «Le complexe de Hoffmann», éd. Gallimard, Folio essais, 1985, p. 154.

الأنا وزواله في عظم العالم)، أو تحيل على احتكاك الأجساد، على الملامسة وعلى الجنس. بينما يحيل الهواء على اللامنتهي، على الارتقاء، على الخفّة، وأيضا على الشفافية، إنّه يستدعي أيضا الحرّية والقيم الأخلاقية العليا. وأخيرا فإنّ التراب يعبّر مثلا عن الرزانة.

فنجد بعد كلّ ذلك أنّ "باشلار" يضمّ إلى تحليلاته الشعرية تحليلات علم النفس التحليلي psychanalyse، فتأويل الشّعر في رأيه هو تابع لعلم النفس الخيال[1]، وخاضع لمفاهيم مثل (الحيويّة) وَ (الرغبة)، وعليه يمكن أن نفهم بشكل جيّد شعر أحدهم حينما ندرس خياله الخاص، وما يفتنه وما يسكنه. بهذا المعنى، يكون اكتشاف النّار في مرحلة ما قبل التاريخ ذا أصل جنسي (مثال: احتكاك أطراف الخشب تستدعي احتكاك الأجساد)، ولكن بالمفهوم الشعري وليس بالأصل العقلي (لأنّ التأويل العقلي يشرح اكتشاف النّار بالنظر إلى فائدتها)، كما يبيّن ذلك "باشلار" في (التحليل النفسي للنّار)[2].

باستلهام أفكار علم النفس الذي يعود إلى "كارل جينغ"[3] وإلى السريالية، فإنّ "باشلار" يجعل من الخيال والرّغبة الأصل الأساسي للحياة النفسية، فهو يعرّف الخيال بقوله ((نريد دائما أن يكون الخيال هو المقدرة التي تشكّل الصور، في حين هو بالعكس، المقدرة التي تشوّه الصور التي تمنحها الملاحظة))[4]. إنّ الخيال ليس الاستمرارية البسيطة للملاحظة، على اعتبار الملاحظة مقاربةً للواقع، ولكن بالعكس، المتخيّل معناه سريالية تتجاوز، بل تُناقِض الملاحظة.

1 Voir *L'air et les songes*, Introduction: « Imagination et mobilité», éd. LGF-Livre de poche, 1992.

2 Voir *La psychanalyse du feu*, ch.6: «Le complexe de Hoffmann».

3 اسمه: كارل جوستاف جينغ Carl Gustav **Jung**، **طبيب نفساني ومحلل نفساني سويسري، ولد في 26 جويلية 1875.**

4 Voir L'air et les songes, Introduction: « Imagination et mobilité», p. 5.

تيودور أدورنو

(1969-1903)

تيودور ادورنو

(1969-1903)

د. أم الزين بنشيخة المسكيني،
جامعة تونس

تقديم:

هو فيلسوف ألماني معاصر، يعتبر أحد كبار ممثلي مدرسة فرنكفورت، وقد كان شديد الشغف بالموسيقى بقدر اهتمامه بالفلسفة، إذ كان يحلو له أن يحدث عن نفسه قائلا: "لقد درست الفلسفة والموسيقى، وبدلا عن الاختيار بينهما، كنت طيلة حياتي أشعر بأنني، ضمن هذين المجالين، بصدد البحث عن الشيء نفسه".

ولد أدرنو سنة 1903 في فرنكفورت من أب يهودي وأمّ إيطالية كانت مغنّية ذائعة الصيت. وكان أدرنو دوما يفتخر بأصول أمّه الإيطالية ممتنا بفضلها في تكوين حساسية فنية كبرى لديه وشغف شديد بالموسيقى. خصّص أدرنو في دراسته الثانوية، أكثر من سنة وطيلة مساءات كلّ سبت، لقراءة **نقد العقل المحض** لكانط. ويعترف أدرنو بالأثر العميق لهذا الكتاب في تكوينه قائلا: "إنني أدين لهذه القراءة بأكثر ممّا أدين لمعلّميّ الأكاديميين".

في سنة 1931 ناقش أدرنو أطروحة الدكتورا حول كيركغارد، أطروحة لامعة فتحت له أبواب الجامعة. لكن الصدف التاريخية المأساوية أبت إلاّ أن تجمع اليوم الذي تنشر فيه هذه الأطروحة باليوم نفسه الذي يصعد فيه هتلر إلى الحكم، ممّا أدّى إلى حرمان أدرنو من الالتحاق بالجامعة وتهجيره إلى لندن ومنها إلى الولايات المتحدة الأمريكية.

في سنة 1949 عاد أدرنو إلى ألمانيا مبرّرا ذلك بضرورة إعادة بناء مركز البحوث الاجتماعية من جهة، وبحنينه إلى اللغة الألمانية بوصفها "على قرابة حميمية بالفلسفة وبالعنصر التأمّلي فيها". وفي جامعة غوته، يقضي أدرنو بقية حياته في التدريس وفي المساهمة في إصلاح التعليم العالي بألمانيا. وقد تعرّض أدرنو سنة 1968

حيث احتدّت الاحتجاجات بالجامعة الى قمة التواطؤ مع نظام الهيمنة وعدم مشاركته في العمل الثوري. غير أن أدرنو كان يعتقد فعلا أن العمل الثوري ينبغي ألاّ يمرّ ضرورة عبر العنف وأنه بوسع الفن أن يقوم بديلا عن يوطوبيا الثورة الماركسية.

تقوم فلسفته في مجملها على نقد جذري للحداثة وفضح ما آلت إليه المجتمعات الرأسمالية المتقدمة من بربرية وكارثة كبرى. وهو بيّن كما نرى ذلك في مؤلفاته من **جدلية التنوير** (1947)، الذي ألّفه صحبة هوركهايمر، إلى **النظرية الجمالية** (1970)، التي نشرت بعد وفاته، وذلك مرورا بكتابي **الأخلاق الدنيا** (1951) و**الجدلية السالبة** (1961). **في غضون ذلك كلّه لم يكفّ أدرنو عن تشخيص أزمة المعنى، وكسوف العقل، وتشويه الفرد، وتحوّل الفن والثقافة إلى بضاعة وسقوط الحضارة في دائرة اللاإنساني والكارثة الكبرى.** بيد أنّ هذه اللوحة السوداء التي رسمها أدرنو للإنسانية الحديثة لم تمنع مشروعه الفلسفي من الانفتاح على ضرب من اليوطوبيا الجمالية التي تراهن على الأثر الفني الطلائعي بوصفه، وفق عبارات كتاب **النظرية الجمالية**، "ثورة في حدّ ذاتها"، وقدرة لا محدودة على تحرير الأفراد من مجتمع الهيمنة.

ويعتبر كتاب **النظرية الجمالية**، من أهمّ نصوص الجماليات الحديثة بعد **نقد ملكة الحكم** لكانط (1790) ودروس هيغل في **الجماليات** (1820-1831) **ومولد التراجيديا اليونانية** (1872) لنيتشه.

يقول فيلمر أحد كبار المتفلسفين الحاليين في ألمانيا حول مدرسة فرنكفورت بعامّة، متحدثا عن أهمية مشروع أدرنو الفلسفي: "لا أحد مثل أدرنو قد استثمر كل التباسات الحداثة الثقافية. رُبّ التباسات تسمح لنا بأن نتنبّأ بامكانية تحرير الطاقات الجمالية والتواصلية وبسقم ممكن للثقافة معا. ليس ثمّة أيّة فلسفة على الأقلّ في ألمانيا منذ شوبنهاور ونيتشه قد أحدثت تأثيرا مماثلا لفلسفة أدرنو سواءا كان ذلك على الفنّانين أو على النقّاد أو على المثقّفين، وانّه ليصعب علينا تقدير الآثار التي تركها أثـرُه في ذهن أولئك الذين يهتمّون بالفنّ الحديث سواءا من جهة الخلق أو النقد أو التلقّي".[1]

1 Albrecht Wellmer, "Vérité - Apparence - Réconciliation, Adorno et le sauvetage esthétique de la modernité», in: *Théories esthétiques après Adorno*, Paris, Actes du Sud, 1990, p. 249.

علينا أن نذكّر في بادئ الأمر بأنّ السياق التاريخي لهذه الفلسفة هو سياق خاصّ جدًا: فأدرنو قد كتب صحبة هوركايمر وفي أفق مدرسة فرنكفورت بعامّة، في فترة الحرب العالمية الثانية وما سبّبته من أحداث فظيعة وكارثية على الانسانية بعامّة وعلى اليهود بخاصّة. لقد كتب أدرنو تحت هول كابوس سياسي فظيع، وكان عليه أن يجد للعقل الفلسفي ما يبرره وللكتابة ما يجعلها ممكنة على حافة جحيمين: جحيم نازية هتلر من جهة وجحيم فاشية ستالين من جهة ثانية.. و قد عاش هذا المثقّف المهجّر التائه شكلا من العزلة والتصحّر الداخلي جعلت فلسفته شذرات من الغضب والألم والعلم الحزين.. غضب فلسفي ترجمه عبر محطّات نظرية بدأت بتشخيص كارثة تحول العقل التنويري الى آداة لتدمير ذاته، وامتدّت شيئا فشيئا الى فضح معالم تشويه الحياة الحديثة بانحلال الذات وتفقيرها واتلافها، ووصلت الى حدّ تعرية مظاهر تحول الثقافة الى بضاعة والفنّ الى وسيلة لتجميل الواجهات حيث لا شيء غير القبح في الكواليس العميقة.. و كان رهان هذه الفلسفة هو التالي: هل مازال بوسع العقل أن يدّعي قدرته على انقاذ العالم من الكارثة بعد ما حصل باسم العقل والعلم والتنوير والحداثة من أشكال التدمير والموت الكارثي؟ وبأيّ معنى بوسع الفيلسوف أن يتحدّث عن الحياة أصلا في سياق "لم تعد فيه الحياة تحيا؟" وهل بوسعنا أن نتحدّث عن الجمال في حضارة تنشر القبح في كل مكان؟

1) جدلية التنوير أو كيف تحوّل العقل الى أسطورة؟

تلك هي أطروحة الكتاب الأوّل الذي ألّفه أدرنو مع هوركايمر.. يتعلق الأمر بكتاب **جدلية التنوير**، بتاريخ 1944، وهو كتاب على أهمّية كبرى بالنسبة الى تقليد الفلسفة الحديثة وبوصفه أهمّ أكبر مؤلّف في النقد الجذري للتنوير وللعقل الحديث وقد صار الى عقل آداتي. و قد اعتبر ألبرشت فيلمر، الذي يشتغل على نوع من المصالحة بين فلسفتي هابرماس وأدرنو، أنّ كتاب **جدلية التنوير** هو "النصّ المفتاح لمجمل النظرية النقدية الأولى، وهو بمثابة ضرب من "ما بعد تاريخ العقل، وذلك بوصفه يعيد رسم انتصار التنوير وتعاسته في آن معا"[1].

1 A. Wellmer, «Critique radicale de la modernité», in: *Adorno et l'Ecole de Francfort*. Colloque Tunis 2003, Editions Alif, Tunis, 2004, p. 24.

ثمّة ما يشير الى نوع من انقلاب العقل الحديث على ذاته وتحوله عن مشروعه الأصلي. فبعد أن كان يهدف الى تحرير الانسان من الخوف من الطبيعة وضمان استقلالية الذات البشرية بوصفها "غاية في حدّ ذاتها"، تمّ تحويل العقل الى آداة للهيمنة على الطبيعة وعلى البشر..

يتعلّق الأمر وفق عبارات مقدّمة هذا الكتاب "بمحاولة فهم الأسباب التي دفعت بالانسانية الى السقوط في البربرية بدلا عن العمل على توفير ظروف انسانية فعلية"[1].. انّ ما كان يزعج أدرنو وهوركايمر هي معضلة ظلّت تخترق صفحات الكتاب ألا وهي "التدمير الذاتي للعقل"[2]. فلقد صار العقل، بعد أن كان حاملا لمشروع التقدّم التنويري الحالم باستقلالية الذات وحريّتها، يدمّر ذاته بذاته بما ينشره من مظاهر الدمار والفظاعة الى حدّ صار فيه الفرد نفسه الى زوال والثقافة الى بضاعة والتكنولوجيا الى آداة تدمير وخراب و"التقدّم نفسه الى تأخّر"[3]. و ذلك لأنّ ما حدث للعقل بالضبط هو التالي: "لقد تحول العقل الى أسطورة والأسطورة الى عقل"[4].

فاذا كان مشروع التنوير هو تحرير العالم من السحر فانّ العلم قد تحوّل الى سلطة حيث صار كل شيء قابلا للقيس والحساب. فالعقل صار أسطورة لأنّه تحوّل الى سلطة للسيطرة على الطبيعة والى آداة للهيمنة على الأفراد في ظلّ الدولة الفاشية والنازية والنظام الكلّياني العالمي. بل "لقد صار العقل كلّيانيا"[5] وصار "يسلك ازاء الأشياء كما يسلك الدكتاتور ازاء البشر"[6].

ويعتبر ألبرشت فيلمار أنّ أدرنو وهوركايمر قد فسّرا ضمن هذا الكتاب "وحدة العقل والهيمنة"، وذلك في اتجاه "اكتشاف طبيعة عقل التنوير بما هو عقل آداتي، وذلك بعد ماركس الذي يسمّي ذلك "نزعة التشيئة أي سقوط الثقافة في دائرة البضاعة"[7].

---

1 Max Horkheimer, Theodore Adorno, *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1974, p. 14.

2 Ibid. p. 17.

3 Ibid. p. 18.

4 Ibid.

5 Ibid. p. 27.

6 Ibid.

7 Wellmer, «Critique radicale de la modernité», Op.Cit. p. 28.

وفي الحقيقة علينا أن نمرّ بهابرماس في كتاب **القول الفلسفي في الحداثة** كي نفهم جوهر المشروع الفلسفي لأدرنو الذي أودعه صحبة هوركايمر في أهمّ مؤلّف فلسفي في نقد عقل التنوير.

يعتبر هابرماس أنّ هذا المؤلف، بما يحويه من نقد جذري للمشروع الحديث الى حدّ العدمية على طريقة شبيهة بنيتشه، انّما هو "الأكثر سوادا لتحويل سيرورة التدمير الذاتي للأنوار الى مفاهيم"[1]. و ذلك لأنّ هابرماس يرى في تقليد النقد الجذري للعقل الذي دشّنه نيتشه، وسار على دربه كلّ نقّاد الحداثة منذ أدرنو الى ليوتار ودريدا وفوكو.. تهوّرا وعدميّة ونزعة جمالوية فوضوية لم تتقن التحديق بمكاسب الحداثة الا من وجهة نظر سلبية وعدمية.

أربعة قضايا يلخّص بها هابرماس مشروع هذا النقد الجذري للعقل الحديث:

أ. "أنّ العالم الحديث المعقلن بشكل كامل لم يتخلّص مع ذلك من السحر الذي يحمل لعنة التشيئة الشيطانية"[2].

ب. أنّ العلم الحديث مع النزعة الوضعية قد تخلى عن المعرفة النظرية لصالح المنفعة التكنولوجية.

ج. "أنّ العقل طُرد من الأخلاق والحقّ، بقدر ما فقدت المحكّات المعيارية اعتمادها نتيجة لأفول رؤى العالم الدينية والميتافيزيقية الذي لم يبق الاّ على سلطة العلم"[3].

د. "بتحليلهما للثقافة الجماهيرية.. يسعى هوركايمر وأدرنو الى الرهان على أنّ القوة المجدّدة للفنّ قد شُلّت، منذ أن التبس باللهو وخلت مضامينه من كل نقد ومن كل طوباوية"[4].

يقول هابرماس منزّلا هذا المشروع ضمن سياقه التاريخي: "في الحلقة التي تشكّلت حول هوركايمر تمّ تطوير النظرية في مرحلة أولى، كيما تضع في حسابها خيبات الأمل السياسية التي سبّبها غياب الثورة في الغرب، بتطور الستالينية في

---

1 هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة**. منشورات وزارة الثقافة العربية السورية، دمشق 1995، ص 181.

2 نفسه، ص 177.

3 نفسه، ص 179.

4 نفسه.

الاتحاد السوفياتي وانتشار النازية في ألمانيا، كان عليها أن تشرح اخفاق التوقّعات الماركسية، ولكن بدون قطيعة مع الماركسية. في هذا السياق يمكن أن نفهم كيف وطّدت السنوات الأكثر ظلمة في الحرب العالمية الثانية الاعتقاد بأنّ الشرارة الأخيرة للعقل هربت من الواقع، و لم تبق الاّ على أنقاض حضارة على حافة الدمار بلا أمل يُرتجى.."[1].

ويعتبر هابرماس أنّ **مشروع جدلية التنوير** يتنـزّل تحت راية شعار نحته بنيامين هو شعار "أمل اليائسين"[2]. و أنّه وفق هذا المنظور كان نقدا قاسيا ومتهوّرا أدّى الى "تبسيط صورة الحداثة"[3]، وهو بذلك لم يستطع انصافها.

2) "انّ الحياة لم تعد تحيا":

يتعلّق الأمر بالمشروع الفلسفي الخاص بكتاب"**الأدب الصغير**" لأدرنـو[4].. وهو كتاب كتبه أدرنو أثناء الحرب، موضوعه الأساسي هو البحث في معالم تشويه الحياة الحديثة القائمة على التشيئة الفظيعة للفرد وتحويل كل شيء الى بضاعة. و يتنـزّل نقد أدرنو لتشويه الحياة الحديثة ضمن مشغل عامّ ظلّ دوما الهاجس الفلسفي الأساسي لروّاد مدرسة فرنكفورت هو مبحث **أزمة الذات** في صورة الفرد الليبيرالي في ظلّ المجتمعات الكلّيانية الحديثة.. و في الحقيقة ثمّة ضرب من ردّة الفعل الفلسفية القوية ضدّ انهيار الفرد وتشويهه الانسان بعد أن تحولت كل مجالات الحياة الى قيمة للتبادل. وانّ كتاب **الأدب الصغير** يتنـزل ضمن المشروع العام أي انقاذ الفرد من دولة هي في جوهرها تقوم على القمع والهيمنة.

الأدب الصغير، أفكار ملتقطة من الحياة المشوّهة، شذرات كتاب أراده صاحبه شظايا في صورة عالم شوّه الحياة والفرد والثقافة وحوّل كل شيء الى آداة

1 نفسه، ص 186.
2 نفسه، ص 171.
3 نفسه، ص 180.
4 علينا التنويه بأهمية الترجمة العربية لهذا الكتاب، والتي قام بها الأستاذ ناجي العونلي (تونس) والتي صدرت مؤخرا عن دار شرق/غرب للنشر، وذلك تحت عنوان "الأدب الصغير". وهذه ترجمة نعتبرها حدثا فلسفيا لما فيها من جهد فلسفي كبير في نقل أدورنو إلى قراء العربية رغم استغلاق نصوص هذا المؤلف. را: أدورنو، **الأدب الصغير**. مؤسسة شرق/غرب، ديوان المسار للنشر، 2011.

هيمنة. انّه "علم حزين" يندرج ضمن الاتيقا بالمعنى السالب للحياة.. تشخيص لما هو كائن بكل الهول الذي يحمله وذلك تحديدا ضدّ المبحث التقليدي للأخلاق بالمعنى الميتافيزيقي الذي يؤسس لما ينبغي أن يكون.. و هو في ثلاثة أجزاء يضع في فاتحتها أدرنو شعارات فلسفية مريعة في روع هول الكارثة التي سقطت فيها الانسانية الحديثة.. من نوع "الحياة لا تحيا"، أو "حين يكون كل شيء سيّئا"، أو "أيّها الانهيارالجليدي هلاّ جرفتني معك حين تنهار"..

ينفتح الكتاب على نصّ مثير: "يتّصل العلم الحزين الذي أُهدي بعضه لصديقي، بمجال كان بالنسبة الى أزمنة خلت بمثابة المجال الخاصّ بالفلسفة، ولكنّه صار منذ تحوّلت الى منهج، مجالا مُهملا فكريا وعرضة للاعتباط والتبجّح، وفي الختام صار مجالا منسيّا: أعني مجال الحياة الحقّ. انّ ما كان في السابق يُدعى في نظر الفلاسفة حياة قد صار الى دائرة الخصوصي ومن ثمّ أيضا الى دائرة الاستهلاك التي أضحت باعتبارها لاحقة للسيرورة المادية للانتاج، تُجرّ من دون استقلالية ومن دون جوهر خاصّ.أمّا من يلتمس تجريب الحقيقة على الحياة مباشرة، فعليه أن يتفحّص شكلها المغترب والقوى الموضوعية التي تعيّن الوجود الفردي حتّى في أدقّ ما هو خفيّ. انّنا اذا تحدّثنا بلا توسيط عن المباشر، فانّنا نكاد لا نخالف مسلك أولئك الروائيين الذين يرصّفون دُماهم بمحاكاة الأهواء القديمة كأن بزينة رخيصة، ويتركون الشخوص التي لا تعدو كونها قطعا من المكنة، تفعل بعامّة كذوات وكأنّ شيئا مازال معلّقا بفعلها. لقد مرّ النظر في الحياة الى الايديولوجيا التي تخدع بالزعم أنّه لم يعد ثمّة حياة"[1]. هذا النصّ يتضمّن جوهر مشروع أدرنو في كتاب **الأدب الصغير**، كتاب أهداه الى صديقه هوركايمر الذي جمعته به علاقة فكرية متينة والذي كان من الممكن أن يكتبا هذا الكتاب معا.

انّ الأمر يتعلّق بمجال سمّاه أدرنو بما يشبه حرفيا في لغتنا **"الأخلاق الدنيا"** أي ما هو خاصّ بمجرّد الحياة، أو بالحياة في أدنى درجاتها. فالعقل الفلسفي الحالي لم يعد بوسعه الاشتغال على "الأخلاق الكبرى" في معنى التشريع للخير الأسمى كأنّ الحياة في أروع مظاهرها. ففي ظلّ ما يحدث للانسانية الحالية حيث صار العلم الى مشروع للهيمنة وصارت الدولة الى قمع للأفراد، ثمّة ما يدعو الى القول أنّه **"لم يعد**

---

1 أدورنو، **الأدب الصغير**، نفسه، صص 27-28.

ثمّة حياة" لأنّ "**الحياة لم تعد تحيا**". و منذ أن صارت الفلسفة الى ابستمولوجيا لا تستمع الى غير لغة العلم، ومنذ أن صار العقل الى آداة للسيطرة على الأشياء وعلى الانسان، صار الاشتغال على الحياة الحق الى "علم حزين". لقد وقع جرّ كل مظاهر الحياة الحديثة الى دائرة الاستهلاك حيث صار كل شيء الى بضاعة، من الفنّ والثقافة الى الفرد والقيم الانسانية.. انّ هذا التشخيص التراجيدي لما آلت اليه الحياة في المجتمعات الحديثة هو الذي دفع بأدرنو الى استعادة هذا العلم الحزين الى دائرة الفلسفة من أجل تنشيطه بأساليب مغايرة. يقترح علينا أدرنو ضرورة "تجريب الحقيقة على الحياة المباشرة" أي ضرورة النفاذ الى أدقّ الخفايا المظلمة لاغتراب الحياة عن الحياة ولاغتراب الوجود الفردي وطمس استقلالية الذوات وحرياتها وحقها في الوجود. كيف وقع تدمير علاقة الأفراد بأنفسهم وبالحياة وبالثقافة والابداع؟ كيف شوّهتهم المكنة الكبرى للعقل الحديث من سيطرة العلم، الى تحويل الفلسفة الى مجرّد جدلية موجبة لتبرير الواقع، الى استعمال لاوعيهم ضدّهم..؟.. و يصل أدرنو الى الاعلان عن أنّه "لا توجد حياة صحيحة داخل حياة كاذبة"[1]. انّ ما حدث تحديدا هو تفقير الكائن واتلافه الى حدّ ظهور الحياة في "صورة كاريكاتورية"، لكن لا ينبغي أن تُضحك أحدا، لأنّ الجميع معنيون بالسقوط المريع نحو الكارثة.

انّ أشدّ ما يحرج العقل النقدي ههنا هو الوضع الراهن الذي يقوم "رأسا وبشكل لا نظير له على **انحلال الذات** من دون أن تكون ذات جديدة قد انبثقت بعدُ"[2].. لا شيء أمامنا غير مواجهة ما يقع لهذه الذات بذات قديمة في الطريق نحو الاندثار. وحتى ان التجأت هذه الذات بضرب من "العاطفة والمغالطة التاريخية الى "الشكوى من مجرى العالم" لن تفعل غير "الايفاء من جديد بقانون مجرى العالم"[3].

ويبدو أنّ معركة أدرنو الحقيقية انما هي معركته ضدّ هيغل. لذلك ينجز أدرنو القلب الفعلي لجدلية هيغل وذلك في اتجاه سلبية جذرية لما هو كلي ونسقي

1 نفسه، ص 69.
2 نفسه، ص 29.
3 نفسه.

وحقيقي. وهو معنى شعاره المضادّ للهيغلية القائل: "انّ الكلّ هو اللاحقّ"[1].. و ضدّ مقولة هيغل المعروفة التي تساوق بين "رأيت نابليون على حصان" و"رأيت العقل على حصان"، يقول أدرنو في نوع من التهكّم الكارثي: "لقد رأيت روح العالم، لا على جواد بل على أجنحة الصواريخ، ومن دون رأس، وهذا يفنّد في نفس الوقت فلسفة هيغل في التاريخ".[2]

فاذا كان هيغل قد اختار **تصفية الذات** من أجل اتّساق الكلّي وتناغمه، و لم يستطع بذلك أن يعترف للفردنة بغير مكانة ضئيلة جدّا، ينتصر أدرنو للفرد ولماهو فردي في كل مظاهره. وهو معنى دفاعه عن أسلوب الكتابة وفق "الشذرات" بدلا عن الكتابة النسقية، بل ثمّة ما يدعو الى القول بأنّ الشذرات هي آخر ما تبقى من حياة ما هو فردي وماهو خصوصي وما وقع تهجيره في أصقاع العقل الحديث. يقول أدرنو: "بما أنّ الذات قد زالت اليوم فانّ الشذرات تأخذ بجدّ فكرة أنّ "الزائل نفسه ينبغي اعتباره جوهريا"[3]. انّ انتصار هيغل، ضمن جدليته الموجبة، للكلّ ضدّ الفردي ليس الاّ علامة على تبريره لما هو سائد بدلا عن تغييره أو فضحه، مثلما يرتئي كل الذين عبروا الى اولفلسفة المعاصرة عبر ماركس، ومن أهمّهم رواد مدرسة فرنكفورت، الذين مثّل أدرنو أكثرهم أهمّية وأكثر شراسة وغضبا.

انّ القارئ لكتاب **الأدب الصغير** بوسعه أن يدرك مدى غضب هذا الفيلسوف ومدى راديكاليته ومناهضته لأنساق الهيمنة، انّه يفضح بشكل غير مسبوق كيف أنّ الذات الانسانية قد انحلّت وأصيبت بهشاشة ميتافيزيقية رهيبة الى حدّ الاعلان عن نهاية الأنا أو الوعي أو الفرد في مقولات مستفزّة وفظيعة من جنس "عاديّ هو الموت"[4]، أو "انّ الأنا لم يعد أنا"[5]، أو "وقاحة تكون عند الكثير من الناس حين يقولون: أنا"[6]، أو "لم يتبّق من نقد الوعي البرجوازي

---

1 نفسه، ص 95.
2 نفسه، ص 92.
3 نفسه، ص 30.
4 نفسه، ص 97.
5 نفسه، ص 112.
6 نفسه، ص 87.

سوى حركة هزّ الكتف التي يُعبّر بها جميع الأطبّاء على التآمر السرّي مع الموت"[1].

وفي الحقيقة يتعلّق الأمر بنقد شرس لمنظومة التحليل النفسي لفرويد التي لم تفعل غير اخضاع الأفراد الى سلطة المعرفة والى الهيمنة على مشاعرهم الأكثر حميمية والمتاجرة بآلامهم وأمراضهم. حيث أنّ "التحليل النفسي انما يثبت للانسان عدمه"[2].

و"حين يسوء كل شيء تحسن معرفة الأسوأ"[3]، ورغم ذلك ليس على الانسان أن يحبّ قدره مثلما كان نيتشه قد دعى الى ذلك، بل "ليس علينا تحمّل هول العالم"[4].، بل علينا فضح أشكال اللامعقول والاغتراب والهيمنة، وبدلا عن اليوطوبيات الخادعة علينا أن ننشّط في "الرغبة الممكن"[5]، حتّى "لا تفسد عقولنا لا من جرّاء سلطة الآخرين ولا من جرّاء عجزنا"[6].

ويتراوح الكتاب بين فضح لأشكال اغتراب الحياة وانحلال الذات وبين نقد للفلسفة المتواطئة مع مجتمعات الهيمنة بوصفها تصالح بين الواقع والعقل وبين النظر والعمل وتحلم بيوطوبيا تغيير العالم على طريقة الماركسية التي تحولت مع ستالين الى ايديولوجيا فاشية دفعت بالعالم نحو البربرية. لا يخفى أحد أنّ الكتاب مكتوب تحت هول المحرقة اليهودية لكن أدرنو لا ينفكّ يدفع بكل أشكال الفاشية الى مهزلة واحدة. و لا يخلو هذا الكتاب من نوع من الكتابة بالعاطفة، كتابة انفعالات غاضبة وحزينة سوداوية لكنّها صادقة في تشخيص طبيعة الهيمنة وشكل الدول الفاشية الى حدّ البكاء والفجيعة.. يقول أدرنو: "لم يعد ثمّة شيء لا يبعث على الغمّ.. حتّى الشجرة التي تُزهر تكذب لحظة نراها تزهر ونغفل عن ظلال الهول، حتى العبارة البريئة "ما أجمل هذا" تُصبح استعذارا من عار الوجود الذي هو غير ذلك (الجميل)، فلم يعد هناك جمال ولا عزاء خارج النظرة التي تتجه صوب

1 نفسه، ص 150.
2 نفسه، ص 110.
3 نفسه، ص 142.
4 نفسه، ص 164.
5 نفسه، ص 403.
6 نفسه، ص 98.

المفزع وتمكث عنده وتتمسّك به شديدا ضمن وعي بالسالبية لا يفتر، بامكان الأحسن"[1].

ما يقترحه أدرنو مجرّدُ **أدب صغير**: "لا مخرج من الورطة. فالشيء الوحيد الذي يمكن تحمل مسؤوليته انما هو الامتناع عن الاستعمال الايديولوجي السيء للوجود الخاصّ، وفي ما عدا ذلك الاعتدال في المسلك الشخصي بالتقية والتواضع لا كما يقتضي التأدّب الذي زال منذ وقت طويل، بل كما يحثّ الحياء على أنّه مازال يوجد في هذا الجحيم هواء يُتنفّس"[2]..

وضمن هذا الانهيار الجليدي لعالم سقط في برودة القيم وتجمّد العلاقات الانسانية، يبدو أن "الفلسفة الوحيدة التي يمكن تحمّل مسؤوليتها، (هي) محاولة اعتبار الأشياء كما تُعرض من جهة الخلاص، ليس للمعرفة من نور سوى ذلك الذي يبدو أنّه ينير العالم انطلاقا من مبدأ الخلاص.. سيتعين علينا أن نرسي منظوريات يغيّر فيها العالم محلّه ويكون طرفا غريبا ويُظهر صدوعه وشقوقه كما سيظهر ذات مرة معوزا ومشوّها تحت أنوار المسيح.."[3].

وهنا علينا التشديد على خطورة هذا النص الأخير من كتاب **الأدب الصغير** الذي جعل كل مشروع أدرنو عُرضة للنقد بوصفه يصبّ في آخر المطاف في ضرب من الخلاص اللاهوتي الذي "يرفض كل امكانية لفعل التغيير والتحرر على المستوى السياسي".. ذاك مأخذ خطير على فكر أدرنو نجده لدى هابرماس وأتباعه.. ومن بين هؤلاء نحيل مرّة أخرى على فلمر الذي يرى أنّ أدرنو قد شخّص أزمة العقل الحديث لكنّه لم يستطع تقديم الحلّ الناجع لها.. و أنّ هابرماس هو من انتبه الى ضرورة انفتاح النظرية النقدية على مسألة الديمقراطية. وهو ما يدعو الى ضرورة فكّ العلاقة بين النزعة النقدية السالبة والنزعة المهدوية لمنظري مدرسة فرنكفورت الأوّلين[4]. وذاك هو مشروع هابرماس الذي نجح في تجاوز النزعة الجذرية السالبة في فكر أدرنو وهوركايمر باكتشافه للعقل التواصلي ولاتيقا النقاش.

1 نفسه، ص 44.
2 نفسه، ص 48.
3 نفسه، ص 402.
4 Wellmer, «Critique radicale de la modernité», Op.Cit. p. 26.

3) في معنى الجدلية السالبة:

بوسعنا أن نلخّص مشروع كتاب الجدلية السالبة انطلاقا من النصّ التالي: "انّ الفلسفة في الوضع التاريخي الحالي تجد انشغالها الحقيقي، حيث كان هيغل قد عبّر عن عدم جدوى ذاك الأمر، متّفقا في ذلك مع التقليد الفلسفي، أي ضمن ما وقع اقصاؤه منذ أفلاطون بوصفه زائلا وعديم الجدوى، وهو ما كان هيغل قد علّق عليه لافتة الوجود الكسول"[1].

انّ هذا الكتاب يسعى الى تحرير الجدلية من طابعها الكلياني الموجب الذي يبرر به هيغل الواقع كما هو، في نوع من الاستعادة التأويلية السالبة لشعار ماركس ضدّ هيغل: "لم يفعل الفلاسفة الى حدّ الآن غير تبرير الواقع ولقد آن الأوان لتغييره". وبالنسبة لأدرنو، لم يعد ممكنا الحديث عن تغيير العالم في المعنى الماركسي بعد ما صار حلم ماركس كابوسا فاشيا في عهد ستالين.. ما أراده أدرنو هو اطلاق الطاقات الثورية الثاوية في عمل السلب وذلك بالغوص في الكواليس المظلمة للمجتمعات الحديثة لفضح اللامعقول والظلم ومظاهر عطالة مكنة الدولة الكليانية. و ويعتبر كتاب **الجدلية السالبة** لأدرنو أكثر نصوصه استغلاقا على الفهم حيث يكتب أدرنو في ضرب من لغة ممزّقة تصدم القارئ لأنّها لا تسعى الى تفسير أي شيء ولا الى تأويل الواقع.. فحيث يسود اللامعنى واللامعقول بأشكاله من ظلم وقمع وهيمنة على الأفراد، لا شيء بقي للفلسفة غير أن تفضح الواقع بدلا عن التصالح معه. لم يعد ثمّة امكانية للقول بالمصالحة بين الفكر والممارسة ولا بين الانسان والطبيعة. ما تبقى هو فقط مجرّد السعي الى محافظة وقتية للفرد على بقائه..

يتعلق الأمر بضرب من ردّة الفعل الراديكالية ضدّ انهيار الثقافة في ظلّ فاشية ستالين ونازية هتلر.. لذلك ليس ممكنا الحديث عن جدلية موجبة بل ثمّة نوع من "الجدلية القاتلة".. و ثمّة نوع من "يوطوبيا التاريخ" في نوع من استئناف لمشروع جدلية التنوير.

انّ الجدلية السالبة هي كتابة مضادّة للعقلانية التنويرية منظورا اليها وفق المبدأ الهيغلي للمصالحة بين العقل والواقع في شكل الروح المطلق.. يتعلّق الأمر بما سمّاه

---

1 Adorno, *Dialectique négative*, Paris, Payot, 1978, p. 15.

أدرنو منذ بداية الكتاب بكتابة "مذنبة في حقّ تقليد الجدلية وتاريخها"[1] لأنّ الجدلية منذ أفلاطون تسعى دوما الى تحرير الجدلية من طابعها الموجب دون أن تخسر شيئا في قدرتها على تعيين شيء ما. انّها جدلية **سالبة** لواقع الهيمنة ونافية لعقل يتواطؤ مع تشويه الحياة، وفي هذا المعنى يقرّ أدرنو أنّه "ثمّة هشاشة ما قد أصابت ميدان الحقيقة"[2]، أنّ "مفهوم الجدلي بالمعنى الهيغلي والنسقي قد صار مثيرا للدوار"[3]... و أنّ "الوعي الفردي قد صار الى وعي تعيس"[4].

وبالنسبة الى أدرنو" لقد فرض هتلر على البشر ضمن هذه الحالة من اللاحرية، أمرا قطعيا جديدا: أن نفكّر وأن نعمل على نحو لا تتكرر فيه المحرقة ثانية، وأن لا شيء يماثلها بوسعه أن يحصل للبشر"[5].

انّ ما وقع للانسان في ظلّ الأنظمة الفاشية يدفع بالفلسفة الى الذهاب فيما أبعد من ذاتها، شعارها في ذلك" هو الذهاب بالمفهوم فيما أبعد من المفهوم"[6]. لكن ينبغي الاشارة الى أنّ اللوحة ليست سوداوية الى حدّ اليأس، بل انّ اليأس والتشاؤم ههنا هو تحديدا موقف فلسفي راديكالي يدفع بالفكر الى ضرورة الانفتاح على أمل مغاير. وهو معنى كلام أدرنو في آخر كتاب **الجدلية السالبة**: "على الجدلية السالبة ألاّ تستقرّ في موضعها وكأنّها كاملة، ثمّة تحديدا يكمن شكل الأمل الخاصّ بها"[7].

4) في معنى جماليات القبح:

بوسعنا أن نجمّع الدلالة الفلسفية التي يقترحها كتاب **النظرية الجمالية**[8] لأدرنو للفنّ وللأثر الفنّي تحديدا في ثلاث قضايا جوهرية:

---

1 Ibid

2 Ibid. p. 33

3 Ibid. p. 32.

4 Ibid. p. 43.

5 Ibid. p. 286.

6 Ibid. p. 20.

7 Ibid. p. 340.

8 للاطلاع على دلالة جماليات القبح لدى أدورنو، راجع: أم الزين بنشيخة المسكيني، **الفن يخرج عن طوره أو جماليات الرائع من كانط إلى دريدا**، دار جداول للنشر، بيروت، 2011، صص 143-166.

1. تنشيط علاقة الفنّ بالحقيقة ضدّ التصوّر النيتشوي الذي يختزل الفنّ في دائرة الأوهام والأكاذيب الجميلة وعالم المظاهر الراقصة.
2. الدعوة الى ضرورة اقصاء مفهوم المتعة الجمالية من حقل الجماليات وذلك ضدّ جماليات المتفرّج الكانطية القائمة على الذوق السعيد واللعب الحرّ للمخيلة.
3. انّ الفنّ لايمكنه أن يحرّر الأفراد الاّ في أفق نوع من الطوباوية السالبة التي تكتفي باعتبار الفنّ "وعدا بالسعادة" حتى وان "وقعت خيانته سلفا".

أمّا عن علاقة الفنّ بالحقيقة: فان أطروحة أدرنو تكمن في أنّ للفنّ مضمونا معيّنا للحقيقة، وأنّ الحقيقة اليوم انما هي في لحظة استلاب وتشويه، وأنّ الأمر يتعلق بالحقيقة التاريخية الفعلية لذوات لم يبق منهم غير آلامهم شاهدا وحيدا على وجودهم. و انّ أدرنو في ربط الفنّ بالحقيقة انّما يفتح تقليدا جماليا جديدا ضمن فلسفات الفنّ المعاصرة. فهو يجتمع مع بنيامين وهيدغر ومن بعده غادامير على تحرير الفنّ من رومنسية العبقرية ومن ميتافيزيقا الفنّ النيتشوية ومدحه للكذب الفني ضدّ ديكتاورية الحقيقة. لم يعد الفنّ مرميا في مجال النسخ والظلال والأكاذيب بل صار هاديا الى ما تكونه الحقيقة قيد الحدوث. انّ ما يقترحه أدرنو هو تحديدا **نظرية جمالية**، بالرغم من أنّ الفنّ قد فقد حقّه في الوجود. ففي زمن "بؤس الاستطيقا، بوسع الفلسفة أن تنحت جماليات للقبيح في حجم قبح العالم الكلياني الحديث. يتعلّق الامر بنظرية جمالية طريفة جدّا وراديكالية جدّا في تصورها للأثر الفني. ليس الأثر الفني لدى أدرنو موضوعة تأويلية أو فرجوية أ وذوقية، ولا يصلح الفنّ لتجميل الواقع. وانّ الأُثر الفني لا يحمل أيّ معنى أصيل لوجودنا، انما هو شاهد على سيادة اللامعنى، وهو المخزّن للآلام التاريخية الفعلية لما يعيشه الأفراد في المجتمع. انّ كل أثر فني انما هو تعبير عن معاناة ملموسة لذاتية متمزّقة. لكن ذلك لا يعني أنّ الفنّ يحمل هموم الفرد أو هواجسه النفسية او عقده وأمراضه مثلما يذهب الى ذلك فرويد، بل يعني أنّ الأثر الفني هو الصدى الحقيقي لمجتمع يقبع على حافة الهاوية..

يتعلق الأمر بجماليات للقبح بعد أن أفل الجميل عن سماء الجماليات وهو معنى اقصاء أدرنو لمفهوم المتعة والترفيه من حقل الاستطيقا. ينادي أدرنو بضرورة "محو

مفهوم المتعة الجمالية" لأنّ الأثر الفني ليس بضاعة تباع وتشترى ولا هو موضوع فرجة وذوق سعيد بل انّ الأثر الفني "لغز" و"مونادة دون نوافذ "وهو لن يكون فنّا حقيقيا لو لم يكن تشويش لنسق نظام الهيمنة وفضح لشناعة القمع وتشهير بكارثة المعنى وضرب من "ذوق العدم".

لذلك لا شيء ننتظره من الفنّ غير **طوباوية سالبة** مضادّة لكل أشكال المصالحة بين العقل والواقع وبين االنظرية والممارسة وبين الفنّ والجمال. انّ النظرية الجمالية لأدرنو انما تقترح علينا جماليات في حجم قبح العالم وفظاعة قمع الأفراد وديكتاتورية العقل التكنولوجي الذي يشوه الطبيعة والأفراد في غياب معقولية جمالية وسياسية واجتماعية للعالم..

شبه خاتمة:

يتعلق الأمر لدى أدرنو بمحاولة فلسفية لتحرير الذات من براديغم الذات الكانطية المحضة واللاتاريخية، ومن كونية صورية تحولت في ظلّ الفاشية الى كليانية خانقة، ومن مفهوم الطبقة الماركسي الذي أدّى بالفكر الشيوعي الى فاشية ستالين الفظيعة. لقد انتهى عصر الايديولوجيات وآن الأوان للحديث عمّا يسميه أدرنو "الذات الجماعية "التي تحمل المجتمع برمته، أو "نحن الجمالية "المقاومة لأنظمة الهيمنة وتشويه حياة البشر. انّ الذات التي دافع عنها المشروع الفلسفي لأدرنو ليست ذاتا عدمية وليست ذاتا سالبة في المعنى التخريبي أو التهريجي أو الكلبي الفظّ، انما هي ذات تقاوم الهيمنة بفنّ في حجم دول الهيمنة وتقاوم **الخديعة الايديولوجية بفضيحة فلسفية**. يعتبر أدرنو أنّ الفنّ الحقيقي، من قبيل الفنّ الطلائعي، قد وجد نموذجه في أشعار بودلير أو في موسيقى شونبارغ وبيتهوفين أو في رسومات بيكاسو أو في أدب كفكا ومسرح براشت.. و أنّ هذا الفنّ بفضل طابعه الراديكالي السالب لنظام الهيمنة، انما يستبق على" براكسيس لم يوجد بعدُ،" وهو، لذلك، براكسيس لا أحد يتنبّأ بنتائجه أو يضمنها..

ينبغي أن نشير أخيرا الى أنّ هذه التشاؤمية الثاوية في فلسفة أدرنو لا ينبغي أن تقلل من ايمان هذا الفيلسوف العنيد بقوة الفكر والابداع على تغيير فعلي للمجتمع.. فأدرنو يعتقد فعلا أنّ الفنّ "ثورة في حدّ ذاته" وأنّ الأثر الفني "مقاومة

للهيمنة"، وأنّ الفلسفة والكتابة بعامّة بوسعها انقاذ الأفراد وتحريرهم من كل أشكال القمع والاضطهاد.. و رغم ذلك بقيت فلسفة أدرنو تعاني من عيب أساسي هو الذي فسّر به هابرماس وأتباعه تشاؤمية أدرنو وطابعه المهدوي وكل **العدمية اللاهوتية** الثاوية في فلسفته: يتعلق الأمر بمحاربة أدرنو لفلسفة التواصل وذلك لاعتقاده أنّ كل تواصل مع المجتمع انما هو تواطؤ مع نظام الهيمنة. و ذاك هو معنى النقد الذي وجّهه هابرماس لأدرنو ضمن كتابه المعروف في **نظرية الفعل التواصلي** (1981). عيب أدرنو أنّه اعتقد أنّ كل ميدان الثقافة قد وقع تشيئته وقد تحول الفن الى بضاعة وارتدّ الى موضوعة استهلاكية أو هو لهو وترفيه منظّم. انّ نقده الراديكالي للثقافة أدى به الى نوع من التهوّر والريبية في شأن قدرة الجماهير على التحرر بالفنّ من الهيمنة. يقول هابرماس: "لقد اتّخذ أدرنو موقف نقد الثقافة، نقد أدّى به الى ريبية مبرّرة ازاء الآمال التي وضعها بنيامين على نحو مستعجل في القوة المحررة لثقافة الجماهير"[1]. لقد بقي أدرنو، وفق هابرماس، سجين براديغم الذات لذلك سخّر كل فلسفته في تشخيص سلبي لما آلت اليه من انحلال واتلاف. فكانت فلسفته بكائيات ورثاء وتراتيل، وبدلا عن التضحية بالذات والانفتاح على حقل التذاوت، بقي أدرنو في حدود دفاع مستميت عمّ تبقى من الفرد ومن الحياة. و لأنّه اتخذ موقفا سلبيا من التواصل، لم يستطع أدرنو التحرر من ذات تائهة بلا نوافذ، قدرها **المقاومة** لحفظ أدنى درجات الحياة بعد تحول الحياة الى كذبة. و يعترف هابرماس بأنّ أدرنو لو تحرر من تشخيصه المأساوي للعقل الأداتي لكان قد انفتح على شكل مغاير من العقلانية، هي العقلانية التواصلية التي أنجزها هابرماس من رحم عطب فلسفي في فلسفة "معلّمه" أدرنو. يقول هابرماس: "انّ أدرنو كاد يقترب شديدا من هذا التحوّل في البراديغم، غير أنّه لم يفعل"[2]. لكن بين "كاد" و"لم يفعل" ثمّة كل المسافة الفلسفية الصامتة بين براديغم الوعي وبراديغم اللغة.. تلك هي المسافة التي تفصل بين أدرنو وهابرماس. كلّ وحديقته الفلسفية، كلّ وأسماء الزهور التي نثرها عميقا في عقول البشر..

1 J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 1, Paris, Fayard, 1987, p. 376.

2 Ibid. p. 394.

برتراند راسل

(1970-1872)

برتراند راسل Bertrand Russell

(1970 -1872)

د. آمال علاوشيش

قسم الفلسفة - جامعة الجزائر(2)

1 - حياته:

هو فيلسوفٌ إنجليزيّ معاصرٌ منعائلةٍ أرستقراطيةٍ بريطانيّة وأبوين ليبراليين، كان والدُه متحرّر الفكر ومن مُريدي الفيلسوف **جون ستيوارت مل**J.S.Mill(1806-1873)بل وصديقاً له وتقلّد منصب رئيس الوزراء لمرّتين في عهد الملكة فيكتوريا، أمّا والدته فكانت تقيم منتدى أدبياً يضُمّ جميع الفلاسفة البريطانيين. كلاهما كان متحمّساً للديمقراطيّة، وكذلك كانت جدّته لأبيه الّتي طبعته بتربيتها الصّارمة في سنواته المبكّرة نظراً لأسلُوبهاالإسبرطيالّذي تميّز بتزمّتٍ فيكتوري. له إنجازاتٌ في الفلسفة والرّياضيات والمنطق، حيث ساهم بشكلٍ كبير في تطوّر المنطق الرّياضي الحديث، وقاد ثورةً ضدّ المثاليّة في أوائل القرن العشرين، كما يُعتبر أحد مؤسّسي الفلسفة التّحليلية إلى جانب **جوتلوب فريجه ولودفيغ فيتجنشتاين**، وألّف كتاب: مبادئ الرّياضيات بالاشتراك مع **وايتهيد**، ولا تزال لجهوده في اللّغويات ونظريّة المجمُوعات والميتافيزيقا وغيرها آثاراً واضحةً في ميادين الرّياضيات والمنطق وفلسفة اللّغة.

عمل**راسل** طيلة حياته من أجل السّلم ومناهضة الأسلحة النّووية، فكان نصيراً للعدالة الاجتماعيّة في معظم كتاباته. شهد الحربين الكونيتين وكانت له مواقف ضدّهما وضدّ حرُوب الفييتنام والتسلّح النّووي، كما تعاطف مع القضيّة الفلسطينيّة. نضاليته هذه كانت سبباً في اعتقاله وحبسه مرّتين، الأولى لستّة أشهر عام 1918 بسبب اتخاذه موقفاً معارضاً للحرب العالميّة الأولى، أما الثّانية فكانت لفترةٍ وجيزةٍ عام 1961 وعمره يناهز 89 سنة إثر مشاركته في التظاهرات السّلمية

ضدّ التّخصيب النّووي.أسّس عام 1967 محكمةً لمقاضاة الولايات المتّحدة الأمريكيّة ضدّالفيتنام، وقد أصدرت حكْماً يقضي بإدانة أمريكا على ما قامت به من جرائم ضدّها. تأسيس هذه المحكمة ودفاع **راسل** عن القضايا الكبرى عالمياً أدّى بـــه إلى أنيكُون معارضاً للنّظام الرأسمالي والشّيوعي على حدّ سواءٍوخلَق منه نصيراًللحرّية. حصل على جائزة نوبل في الآداب لعام 1950.

2- نظرية المعرفة:

نظر **راسل** إلى مسائل الفلسفة نظرةً علميّة واتّخذ من التّحليل منهجاً يردّبـــه الفكر إلى عناصره الأوّليةو لم يُحاول بناء نسقٍ فلسفيّ كمـــا فعـــل الكـــثير مـــن الفلاسفة، لهذا فإنّه يجدُر بنا منذ البداية أن نحدّد الفرق بين العلم والفلســـفة كمـــا وضعه، فالمعرفتان تنبعان من مصدرٍ واحدٍ ولا تختلفان من حيث الأســـاس، إنّمـــا الفلسفة أكثر شمولاً وتعميماً وأوسع نقداً من العلم، حيث تـــرتبط بـــالعلُوم دُون استثناء لتكْشف ما يجمعها من مبادئ، وبالتّالي لا ترض بالنّتائج إنّما تبحث عـــن الجذورَ الأولّية الّتي منها نبتتكما تتفحّص مناهج العلم لتأكّد سلامة أسُسها.

بهذا السّلوك فإنّ **راسل** يسير في نفس اتّجاه الفلاسفة الإنجليز الّذين ســـبقوه من أقطاب التّجريبيةالّذين كانُوا في أفكارهم الفلسفيّة أقربُ إلى العلماء منـــهم إلى الفلاسفة، حيث تناولُوا مسألة المعرفة وانصرفُوا باهتماماتهم إلى دراســـة الإنســـان وطريقة تفكيره ومناهج اكتسابه لها، معتمدين في ذلك على تجربة الحواس متّخذين من الاستقراء وسيلةً للوُصول إلى التّعميم، فكان التّحليل بذلك الأسلوب الأمثل في نظرهم وهذا على خلاف الفلاسفة المثاليين الّذين أسّسوا المعرفة على حدس العقل، مُعتمدين على الاستنباط الّذي يعدّ منهجاً عقلياً.

تنشأ الفلسفة في نظر **راسل** من "محاولات الإنســـان الوصـــول إلى المعرفـــة الصّحيحة"[1]، ويميّزها عن معرفة العوام من النّاس لأنّ معرفة هؤلاء تكتنفها العيُوب من حيث كوْنها "غامضةً تتعجّل اليقين ومتناقضة"[2]، ووحـــدها الفلســـفة قـــادرةٌ

---

1 راسل، **الفلسفة بنظرة علمية**، ترجمة: ز. ن. محمود، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصـــرية، 1960)، ص 1.

2 ibid، ص 1.

على – تخليصها من هذه النّقائص، طامحة بذلك إلى بلُوغ المعرفة الكاملة الّتي كما قال الفيلسوف ليس بوسعها أن تتّسم بالإطلاقيّة، لأنّ هذه الخاصّة ليست من نصيب هذه الأرض[1]، ويؤكّد **راسل** أنّ الشّك وسيلةٌ لبلوغ المعرفة، لأنّ نظرتنا المألوفة للدّنيا الّتي تحيط بنا ولِما يربطنا بها من صِلاتٍ، إنّما هي نظرةٌ غير مأمونة الجانب.

في هذا السّياق يمكن الشكّ في ما يتراءى لنا عن الأشياءوفيما تحتفظ به الذّاكرة وكذلك في شهادة الآخرينوما تُوحي به الكلمات من أفكارٍ، ليشكّ بعد ذلك في مسألة التّأمل الباطنيّ وهل يُمكن اعتبار المعرفة الحدسيّة يقيناً لا يحتمل الشّك.

لقد حاول **راسل** أن يسترشد بالتّقدم الحاصل في حقول المعرفة التّجريبية المختلفة، وانتهج الشّك أسلوباً ليَصل إلى اليقين سائراً على خطى **ديكارتDescartes** (1650-6159). هذا المنهج الّذي سلكه تتّضح معالمه بجلاءٍ منذ طفولته، حيث شكّل السّؤال: إلى أيّ حدّ يمْكننا الزّعم أنّنا نعرف وبأيّ درجةٍ من اليقين أو الشّك؟ منطلقاً وبدايةً له[2]، الأمرُ الّذي جعله يعيش في جوٍ من الاضطرابات الفكريّة والعقائديّة منذ سنّ الخامسة عشرة.

لم تكن تجريبيّة **دافيد هيومD.Hume** (1711-1776) بالتّفسير الّذي يرضي **راسل لأنّها قائمةٌ على محاولة سيكولوجيّةلتفسير طريقة حصول المعرفة الّتي تستند** في نظره إلى نوعٍ من العادة والتّكرار والملاحظة العامّة، وهو ما يتّضح بجلاءٍ في تحليلهلمفهوم السّببية حيث لا علاقة ضروريّة بين العلّة والمعلول، فكلّ معارفنا وأفكارنا إنّما ينبغي أن تتّسم بإمكانية إرجاعها إلى انطباعٍ ما، لأنّ هذا الأخير مصدره الحواس وكلّ فكرة لا تعود إليه لا تملك أيّ معنى في نظر **هيوم**، بهذا تولد المعرفة الحسّية الّتي لا تعدّيقينية بأيّ حالٍ من الأحوال لأنّها تعتمد على معرفتنا بعلاقة السّببية، وهي كما سبق فكرةٌ مبنيّةٌ على التّجربة وبالتّالي ليست تحليليّةً قبليّةً لتكُون علاقةً ضروريّة على غرار ما يحصُل في المنطق والرّياضيات، والمعنى أنّ

1 ibid، ص 2.

2 راسل، **فلسفتي كيف تطوّرت؟** ترجمة: عبد الرّشيد الصّادق، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1960)، ط1، ص 3.

العلاقة السّببية بذلك لا تحْمل معنى التّرابط الضّروري، بل معنى التّلازم الدّائم فقط الّذي يقُوم على مفهُوم التّتابع الزّمني والقرب المكانيّ.

من هذا المنطلق يصبح التّنبؤ بالمستقبل أمراً مستحيلاً حيث لا شيء يضمن أن تحصل الظّاهرة في المستقبل وفقاً للأسباب نفسها وتبعاً للآلية ذاتها، والأمر على خلاف ذلك تماماً في الرّياضيات والمنطق، وهُما المجالان اللّذان أوْلاهما **راسل** عنايته الفائقة نظراً لقيامهما على منهجٍ تحليليّ صارمٍ باعتبار أنّ العقل لا يستقلّ بنفسه إلاّ في العلوم الصّورية. هكذا خلص الفيلسوففي تحليله لمنطق التّرابط بين الأحداث إلى أنّ تصوّرات الحتميّة والضّرورة الكونيّة والعلّية، ليست قضايا تحمل خبراً محدّداً قد يكون صادقاً أو كاذباً، بل هي مسألة دالّة قضيّة أي صورةٌ منطقيةٌ خاويةٌ من المضمُون، وبالتّالي هي صوريّة سابقة على الخبرة التّجريبية وليست مشتقّة منها[1]، لأنّ دالة القضيّة هي صورة فارغة لا يمكن تصديقها أو تكذيبها إلاّ بعد ملئ ما فيها من فراغ بأسماء أفرادٍ جزئية، فعبارة "**س** عمره 20 سنة "صورة قضية لأنّي لا أستطيع القول إن كانت صادقة أو كاذبة إلاّ بعد أن أضع مكان **س** اسماً جزئياً، بحيث تصبح "فيصل ملك العراق عمره 20 عاما"[2] وحينها تصبح قضية، أو هي تعبيرٌ ينطوي على مركّب غير محدّدٍ إذا ما تعيّنتقيمتهاستحالالتّعبير إلى قضيّة، وبالتّالي فدالة القضيّة إنّما تحتوي بالضّرورة على متغيّر[3].

أمّا بالنّسبة إلى **كانط**، فإنّ كلّ إنسان بوُسعه أن يعقلن الواقع في حسّيته أو مثاليته نظراً لأنّ العقل البشري مزوّدٌ بمقولاتٍ أي معارف قبليّة يستنبطها من ذاته ويستند إليها باعتبارها الإطار الّذي نعرف من خلاله، فيكُون مفهُوم السّببية مفهوماً عقلياً بوسع الإنسان أن يعرفه، والمعنى أنّ **كانط** بدوره ينتهي إلى نوعٍ من الشّك مثله مثل **هيوم** لأنّه ينتهي إلى الفصل بين الأشياء أو الظّواهر في ذاتها، وبين

---

1 يمنى طريف الخولي، **فلسفة العلم في القرن العشرين- الأصول، الحصاد، الآفاق المستقبلية-** (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون، 2000)، ط1، ص 154.

2 زكي نجيب محمود، **موقف من الميتافيزيقا**، (القاهرة: دار الشروق، 1993)، ط4، ص 168.

3 زكريا إبراهيم، **دراسات في الفلسفة المعاصرة**، (القاهرة: مكتبة مصر، 1968)، د. ط، ص 232.

معرفتنا بها ويسلّم في الوقت نفسه بقالبٍ فكريٍّ صارمٍ تقْبل به الـذّات العارفة وتطبّقه على الأشياء قبل معرفتها بها.

في هذا الإطار لم يجد **راسل** في الشّك الهيوميالكانطي الإجابة على سؤاله، الأمر الّذي جعله يسلّم بضرُورة الانطلاق من فرضياتٍ نصِل إليها ولا نسلّم بها قبلياً كما فعل **كانط**، والّتي بإمكانها أن تتغيّر إذا ما دعت الحاجة إلى ذلك، وذلك على خلاف ما نقُوم به في المنطق والرّياضيات، حيث نبدأ كما يقول الفيلسوف من نقطةٍ غير قابلةٍ للتّغيير، وهو ما عابَه عليه تلامذته من الوضعيين المناطقة أمثال **كارناب Carnap** (1891-1970) و**آير Ayer** (1910-1989).

بناءً على ما تقدّم، فإنّ اليقين الّذي سلّم به **راسل** للرّياضيات والمنطق في النّهاية، إنّما تأتّى من الشّك في أصولها منذ البداية حيث بدأ ببديهيات **إقليدس Euclide** (القرن الثالث ق. م)، بل وشكّ في الحواس لأنّها خدّاعة وكذلك في العالم الخارجيّ حيث يقول: "هذا التّسلسل الفكريّ خامرني أوّل ما خامرني وأنا في السّادسة عشرة، فلمّا علمت أنّ ديكارت قد جعله أساس فلسفته شعرت بالغبطة والسّرور.."[1]، إلاّ أنّ الشّك ينبغي تخطّيه لنصل إلى معرفةٍ تكُون الثّقة فيها أمراً ممكناً.

في هذا السّياق، لابدّ من الإشارة إلى الجُهد الكبير الّذي بذله **راسل** في مجال المنطق خاصّةً وأنّه أحرز شهرته من خلاله، وذلك من خلال فكرة أو إمكانية اشتقاق الرّياضيات منه - من المنطق - بمعنى أنّ الرّياضيات يُمكن أن تستنبط من المنطق كمدرَكٍ رياضيّ، وهو ما يتّضح في تعريفه للعدد بأنّه فئةٌ من فئات، والفئة من مُدركات العقل، و لم يكُن الوحيد الّذي أوْلى اهتماماً للموضوع، حيث وجد جهوداً جبّارة بُذلت حول المسألة من طرف العالِم المنطقي الإيطالي **بيانو Peano** (1858-1932) و**فريجه Frege** (1848-1925)، علماً أنّه انتقد المنطق الأرسطي والهيغلي عل حدّ سواء على الرّغم من اختلافهما، على اعتبار أنّ منطق **هيغل** يقُوم على نهجٍ فكريّ ديالكتيكيّ يفترض التقاء المتناقضين في مركّبٍ واحدٍ، بينما يقُوم المنطق الأرسطيّ على قبول مبدأ عدم التّناقض الّذي يعتبر أهمّ القوانين الّتي

1 راسل، **العقل والمادة**، ترجمة: أحمد إبراهيم الشريف، (القاهرة: مكتبة المكتبي، 1975)، د. ط، ص 36.

ينبغي التّسليم بها دُون أيّة براهين[1]، ومن هذا المُنطلق يبدُو التّعارض واضحاً بين المنطقين.

هذا، ويعتبر تصوّر العالَم في نظر **راسل** الإطار العام للإشكاليّة المعرفيّة، وهو يشكّل الهدف الاستراتيجيّ لفلسفته باعتبار أنّ الرّغبة في فهم العالَم هي الّتي دفعت النّاس إلى التّفلسف، ومنه"ينبغي التّمييز بين الظّاهر والحقيقة، التّمييز بين الأشياء كما تبدو، والأشياء كما هي"[2]، ويسُوق في هذا السّياق مثال المنضدة الّتي يختلف البشر في إدراك ما هي عليهنظراً لاختلاف جهة النّظر إليها وكذلك في استعمال وسيطٍ مثل المجهر، وهذا يؤكّد في نظره أنّ الحواس"تكذبنا فلا تهدينا إلى حقيقة المنضدة ذاتها، بل إلى مظهرها لا غير"[3]، لأنّ الشّكل الحقيقيّ في نظره لا نراه وإنّما نستنتجه ممّا نراه، والأمر نفسه يصدُق على حاسّة اللّمس وغيرها.

يقول **راسل**: "إنّ المنضدة الحقيقيّة إن وجدت ليست هي نفسها ما نشعر به..."[4]، والمعنى أنّ هناك عنصران لا بدّ من التّمييز بينهما هما: الحقيقة الحسّية (sens-data)م ن جهةٍ والإحساس (la sensation) من جهةٍ أخرى، الأولى يقصد بها المعرفة الحسّية المباشرة كالألوان والأصوات والرّوائح وغيرها، والثّانية تطلق على وعينا بها، "فلون المنضدة مثلاً هو ما نكُون على وعيبه، أمّا الوعي ذاته فهو الإحساس"[5]، والمعنى أنّ ما نبصره ونشعر به ليس إلاّ مظهراً للشّيء (apparence) نعتقد بأنّه دليلٌ على حقيقته (réalité)، فالإحساس هو تجربة الوعي المباشر بالأشياء.

إنّ المشكلة إذن تكمُن في العلاقة بين الشّيء إن وُجد باعتباره "شيئاً مادياً"(objet physique)، وبين الحقيقة الحسّية أي الوعي به "لأنّ الوعي هو دائماً وعيٌ بشيء"[6] وهيمشكلةٌ كما يقول **راسل** تطرّق إليها الأسقف **باركلي**

---

1 إبراهيم يوسف النّجار، **برتراند راسل، فكره وموقعه في الفلسفة المعاصرة**، ص 58.
2 راسل، **مشاكل الفلسفة**، ترجمة: عبد العزيز البسام، محمد إبراهيم محمد، (القاهرة: مكتبة نهضة مصر، 1947)، ط 2، ص 23.
3 ibid، ص 25.
4 ibid، ص 25.
5 ibid، ص 26.
6 Russell, **Analyse de l'esprit**, trad :M.Lefebvre, (Paris :Editions Payot, 1926), p. 289.

Berkley (1685-1753) وليبنتز **Leibniz** (1646–1716) وفلاسفة آخـــرون، المثاليون منهم على الخصُوص ممّن أنكروا المادّة مقابلين إيّاها بالعقــل، منتــهين في جدالهم إلى التّسليم بوجُود الأشياء باعتبار أنّ الحقائق الحسّية (اللّون والشّــكل...) إنّما هي علاماتٌ عليها.

هذا ولا يتوقّف **راسل** عند هذا الحدّ، فعلى افتراض وجود ما نسمّيه مـــادة، يتساءل الفيلسوف عن طبيعة هذا الوجود ويعود ثانيةً إلى مثال المنضدة الّـــتي وإن كنّا نشكّ في وجودها الماديّ، "فليس لنا سبيلٌ إلى الشّك في الحقائق الحسّية الّـــتي جعلتنا ندرك أنّ هناك منضدة..."[1]، وفي هذا الأسلوب الّذي يتّبعــه يبــدو أثــر **ديكارت** واضحاً، فالمعرفة تحتاج إلى موضوعٍ مُدرك وذاتٍ مُدركةٍ أي جوهرٍ يتمّ من خلاله الشّعور بموضُوع المعرفة، إلاّ أنّنا في نظره إنّما نكُون على يقينٍ مباشــر بأفكارنا ومشاعرنا الخاصّة الّتي ترتبط بالشّيء الماديّ وهذا ليس دليلاً كافياً علــى وجُوده، لكنّنا في أثناء ذلك نستدلّ على وجُود ذواتنا ومنه تدريجياً علــى وجُــود العالَم حيث، "نجد هذا الاعتقاد مهيّاً في أنفسنا أوّل ما نبدأ في التّأمل وهــو مــا يُمكن أن يسمّى اعتقاداً غريزياً..."[2]، والمعنى من ذلك أنّ الشّك ينتهي **براسل** كما انتهى **بديكارت** إلى الاعتقاد بوجُود العالَم لضرورةٍ منهجيةٍ باعتباره يسهّل وينظّم تجاربنا، فالعالَم الخارجيّ موجودٌ بالفعل ولا يعتمد في وجوده مطلقاً على استمرار رؤيتنا له. بالإضافة إلى ذلك يقرّر **راسل** ضرورة الاعتقادات أو الأفكار الفطريّــة "الّتي لا يمكن أن يتضارب بعضها مع بعضٍ إنّما تؤلّف نظاماً متّسقاً..."[3]، بعــدها يفترض وجُود مكانٍ أو حيّز تشغله الأشياء المادّية وكذلك زمانٍ يحصل فيه إدراكنا لها.

لقد تقبّل الفيلسوف الإرث الديكارتيّ إلاّ أنّه أولى اهتمامه في نظرية المعرفــة إلى موضوع المعرفة، ذلك الّذي نحسّه فنشعر به وندركه، وقد ميّز في هذا الإطــار بين نوعين من المعرفة: المعرفة المباشرة والمعرفة بالوصف. يقول **راسل**: تكون" لنــا معرفة مباشرة بشيء ما حينما ندركه إدراكاً مباشــراً دُون وســاطة أيّ عمليــة

---

1 راسل، **مشاكل الفلسفة**، ص 31.
2 ibid، ص 38.
3 ibid، ص 39.

استنتاجية أو أيّ معرفة بالحقائق..."[1]، حيث يتمّ تنقّل الانطباعـات الحسّـية إلى الدماغ لتتحوّل هناك إلى أفكارٍ فأحكام، ويضرب في ذلك دائماً مثالاً عن المنضدة الّتي تُعرف من خلال الإدراك المباشر لحقائقها الحسّية الّتي تتبدّى من خلالها مـن لونٍ وشكلٍ وصلابةٍ أو نعومةٍ، فهذه الأمور يعرفها مُباشرةً بينما معرفة المنضدة في ذاتها كشيء ماديّ فهي ليست معرفةً مباشرة، لأنّها تعتمد على الحقائق الأولى أي الحقائق الحسّية الّتي تؤلّفها والّتي تشكّل وسائط بيننـا وبينـها، فهـي "معرفـة بالوصف"، "فنحن نعرف وصفاً ونعرف أنّه يوجد شيءٌ واحدٌ فقط ينطبق عليـه هذه الوصف..."[2]. والمعرفة المباشرة بهذا المعنى هـي باختصـارٍ انطباعالمعطيـات الحسّية على أعضاء الحسّ أي الإحساسات المباشرة، حيث يكُونُ موضوع المعرفـة حاضراً مباشراً تقوم بينه وبين الذّات العارفة صلة مباشرة، أمّا التّركيب بين مجمُوع تلك المعطيات فهو خطوة ثانية أو بالأحرى استدلال أي بلغـة **راسـل** معرفـةٌ بالوصف، وبالتّالي فهي مجرّد وعيٍ من الذّات بوجود الشّيء المعـروف أي مجـرّد حكم. المعرفة الأولى وحدها تعدّ معرفةً يقينيةً مؤكدّة في حين تكُون الثّانية معرّضة للخطأ[3].

غير أنّ ما نستطيع معرفته مباشرةً لا يمكن أن ينحصر مجاله فيما تقدّمـه لنـا المعطيات الحسّية، وإلاّ كنّا لا نعرف إلاّ ما يكُون ماثلاً لحواسنا. إنّ المعرفة المباشرة في نظر **راسل** تمتد إلى ما تقدّمه لنا الذاكرة وأنّ الماضي في هذا الحال هـو الّـذي يدخل في الحسبان حيث يشكّل التّأمل البـاطنيّ أو الاسـتبطان **(introspection)** امتداداً آخر لها لأنّنا نعي الأشياء. هذه المعرفة يمْكن أن نطلـق عليهـا "الشّـعور بالذّات"، وهي في نظر الفيلسوف "الأصل لكلّ معرفةٍ لنا بالأمور العقليّـة..."[4]، وطبعاً تكُون حدود هذه المعرفة ضيّقة لأنّها مرتبطة بالفرد، إلاّ أنّه بواسطتها يمكن أن نتصوّر ما يدُور في عقول الآخرين عن طريق الحقائق الحسّية الّتي تقتـرن بهـا أجسامهم.

---

1 ibid، ص 66.
2 ibid، ص 58.
3 زكي نجيب محمود، **برتراند راسل**، (مصر: دار المعارف، د. ت)، ط 2، ص ص (67-68).
4 برتراند راسل، **مشاكل الفلسفة، ص** 60.

هذا الشّعور طبعاً هو ميزة للإنسان عن الحيوان، ونحن في هذه الحالة نعــرف أفكاراً جزئيّة ومشاعر خاصّة بنا، وهنا بالذّات تتّضح مسألة العلاقة بين الذّات الّتي ترى الحقيقة الحسّية، والحقيقة الحسّية ذاتها، أي العلاقــة بــين الــذّات المدركــة وموضُوع الإدراك الّتي سبقت الإشارة إليها سابقاً، هذه المعرفة دليلٌ كافٍ في ذاتها على "أنا" مُدرِك ثابت.

وخلاصة لِما تقدّم يقول **راسل**: ".. أنّ لنا معرفــة مباشــرة عــن طريــق الإحساس بحقائق الحواس الخارجيّة، ومعرفة مباشرة عن طريق التّأمل البــاطنيّ بمــا يمكن أن يسمّى بحقائق الحاسّة الباطنية أي بالأفكار والوجدانات والرّغبــات... وأنّ لنا معرفة مباشرة عن طريق الذّاكرة بأشياء كانت حقائق إمّا للحواس الخارجيّــة، وإمّا لتلك الحاسّة الباطنيّة... بالإضافة إلى معرفة مباشرة بالذّات باعتبارها عارفــة للأشياء..."[1]، وحول هذه المسألة نفسها يؤكّد الفيلسوف على ما يسمّى معرفــة الكلّيات أي الأفكار العامّة أو التّصورات (concepts).

هذه الأخيرة يقصد بها" الكيفيات الّتي تمثّلها لنا الحقائق الحسّية"[2]، والّــتي تمّ الحصول عليها عن طريق عملية التّجريد، وهو ما يجعلنا قادرين على إصدار أحكامٍ كلّيةٍ تتضمّن في ثناياها بطبيعة الحال جزئياتٍ متشابهةٍ كأن نقُــول: "أيّ مجموعــةٍ مؤلّفةٍ من اثنين مرّتين هي مجموعة مؤلّفة من أربعة..."[3]، وذلك بقطع النّظر عمّــا تشير إليه هذه المفاهيم (اثنين، أربعة، مجموع..) في الواقع الحسّي، والمعنى ممّا تقدّم أنّنا نعرف ذلك بالبداهة دُونما حاجةٍ إلى التّجربة، فالعبارة الوصفيّة هــي المُــدرك العقليّ لا الأفراد الحقيقيين الواقعين في عالم الأشياء، والألفاظ الّتي اصطلحنا علــى تسميتها بالكلّيات مثل رجُلٍ أو شجرةٍ ليست في الواقع إلاّ عبارات وصفية ليست بذاتها دليلاً على وجُود أفرادها، فهي تدلّ على مجموع صفاتٍ أتصوّرها[4]، ويؤكّد **راسل** ذلك فيقول أنّنا نعرف شيئاً ما بالوصف (description)، "حينما نعرف أنّه "الشيء الفلاني" أي حينما نعرف أنّ هناك شيئاً واحــداً فقــط ينفــرد بصــفةٍ

1 ibid، ص 62.
2 ibid، ص 109.
3 ibid، ص 112.
4 زكي نجيب محمود، **موقف من الميتافيزيقا، ص** 166.

معيّنةٍ..."[1]، وذلك من خلال خصائصه الذّاتية الّتي لا يُعرف إلاّ بها، والّتي نكُون حتماً على درايةٍ أي معرفةٍ مباشرةٍ بها، فيعتمدُ الوصفُ بذلك على جزئياتٍ أو كلّياتٍ مررْنا بها في تجاربنا.

يتّضح ممّا تقدّم أنّنا نعرف الحقائق المادّية كما نملكُ معرفةً مباشرةً عن ذواتنا، وهُما كما نعلم عُنصرا المعرفة، إلاّ أنّنا في نظر **راسل** بحاجةٍ إلى مبدأ تستند إليه المعرفة لتتجاوز النّطاق الشخصيّ أو الخاصّ فيُصبح مجالها أوسع، وحول هذه المسألة يتناولُ مفهُوم الاستقراءمثيراً ما يعتبره قضيّة ضروريّة وهو" أن نميّز بين كوْن الاطّراد في الماضي يسبّب ما نتوقّعه فيما يتّصل بالمستقبل، وبين المشكلة حول وجُود أو عدم وجُود أيّ مبرّرٍ معقول للاعتماد على هذه التّوقعات حين يكُون صدقها موضع تساؤلٍ ومناقشةٍ..."[2]. هل من سببٍ في نظر **راسل** يدعونا إلى هذا الاعتقاد؟ وهو سؤالٌ كما نعلم أثاره **هيوم** من قبل، فهل يبيح وقوع حوادث معيّنةٍ في الماضي بلا توقّف القول بأنّ حدُوثها سيستمر في المستقبل؟ وهل سيماثل المستقبل الماضي حتماً؟

إنّ التّشابه والتّماثل مهْما بلغت شدّته لا يُمكن أن يقُود إلى اليقين المُطلق إنّما إلى الاحتمال والرّجحان لا غير، ويعدّ مبدأ التّكرار في الاقتران وحده قادراً على جعل درَجة اليقين أكبر في كلّ مرّة، ونحن لا نملك في نظر **راسل** سوى التّسليم بهذا المبدأ -الاستقراء- لأنّه اعتقادٌ شديد الرّسوخ فينا، وعليه تقُوم القوانين العامّة وكذلك اعتقاداتنا في حياتنا اليوميّة، وهو الأمر الّذي يجعله يثير قضيّة الأفكار الفطريّة أو ما يسمّيه بالمبادئ العامّة الّتي اتّخذها العقليون قاعدةً عامّةً لفلسفتهم أي مبادئ العقل، ويناقش الجدل الّذي وقع بين المدرسة التّجريبية والمدرسة العقليّة، حيث تمسّكت الأولى بأنّ كلّ معرفتنا مستمدّةٌ من التّجربة، وأقرّت الثّانية بأفكار أو مبادئ فطريّةٍ تُعرف بشكلٍ مستقّلٍ عن التّجربة[3]، فهناك بالفعل في نظره مبادئ لا يمكن البرهنة على صحّتها بالتّجربة، والعقليون في هذا على صواب، كما أنّ التّجربة كثيراً ما تبعث اهتمامنا إلى موضوعٍ ما فلا نستطيع معرفته إلاّ بالاستعانة

1 راسل، **مشاكل الفلسفة**، ص 63.
2 ibid، ص 73.
3 ibid، ص 83.

بها، ومن قبيل المعارف الأوّلية نجد أحكام القيمة مثل الأحكام المنطقيّة وكذلك الأمر بالنّسبة للأحكام الرّياضية بشقّيها[1].

هذا، وما يهمّ **راسل** هو "الكلّيات" ويشبّهها بالمثُل الأفلاطونيّة الّتي تملك جزئياتٍتقابلها في الواقع الحسّي، **فهي** "ليست أفكاراً ولكنّها متى عرفت تكُون موضُوعاتٍ للتّفكير"[2]، فنحن في نظره نفكّر في الكلّي بعملية عقليّة نقُوم بها، ويضربُ الفيلسوف مثالاً عن العلاقة بين موضوعين (أ) و(ب) يرتبط الأوّل بالثّاني، هذه العلاقة مثل (شمال كندا) ليس لوجُودها زمانٌ ولا مكانٌ، بل هي محايدة (neutre) وهي تختلف عمّا يمكن إدراكه بالحواس أو بالتأمّل الباطنيّ، وبالتّالي فهي ليست مادّيةً ولا عقليّةً.

وحول مسألة الكلّي فربّما كان الأقرب إلى الصّواب أن نفسّر نظريته بأنْ نقُول إنّنا نتعرّف على "دالة القضيّة" أو على "الكلّي" في مثالٍ خاصٍّ أو نموذجٍ جزئيّ بدلاً من أن نقُول أنّنا ننتقل من الجزئي إلى الكلّي، ولعلّ هذا هو السّبب في عدم ثقة **راسل** بالاستقراء، حتّى أنّه اعتبره استنتاجاً خفيّاً، وفي هذا خروجٌ واضحٌ عن التّجريبية الإنجليزيّة[3].

وفي الإطار نفسه، نجد نظريته الشّهيرة في الأنماط والّتي تقوم على التّمييز بين الفئات (classes) وهي بناءاتٌ منطقيةٌ وبين الأشياء (choses) وهي وقائع تجريبيّة، الأمر الّذي يبيّن مستوياتٍ للألفاظ الّتي وإن كانت من نمطٍ منطقيٍ واحدٍ، فإنّ معانيها إنّما هي على أنماطٍ مختلفةٍ متنوّعة[4].

خلاصة ما تقدّم ينتهي **راسل** إلى أنّ معرفتنا نوعان: معرفة بالأشياء ومعرفة بالحقائق، وكلّ منهما إمّا تكون مباشرة أو مكتسبة، فالأولى- معرفتنا بالأشياء- لكونها مرتبطةً بطبيعة الأشياء المعروفة تكُون إمّا كلّية مثل (علاقة الزمان، الكلّيات

---

1 ibid، ص 83.

2 ibid، **ص** 107.

3 زكريا إبراهيم، **دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص** 233.

4 ibid، ص 235.

*نصل **أوكام** نسبة إلى **وليمالأوكامي** الّذي عاش في النّصف الأوّل من القرن14، عرف في تاريخ الفلسفة بمبدئه المشهور الّذي ينصّ على أنّه من الخطر أن نصطنع عددا أكثر فيما يمكن أن نستغني فيه بعدد أقل، أو هو قاعدة منطقية منهجية للتّقليل من الفروض الّتي لا تدعو الحاجة إليها، أو ما يعرف باسم مبدأ الاقتصاد في التّفكير.

المنطقية المجرّدة..) أوجزئيّة مثل (الحقائق الحسّية)، بينما المعرفة المكتسبة وهي الّتي نسمّيها"معرفة بالوصف" ففيها أيضاً معرفة مباشرة بالحقائق الواضحة بذاتها، وهي المعرفة البديهيّة مثل المبادئ المنطقيّة المجرّدة وكذلك ما تقدّمه لنا الحواس، بالإضافة إلىالأحكام الأخلاقيّة، في حين أنّ المعرفة المكتسبة إنّما يتمّ استنتاجها من الأولى، والمعنى من ذلك أنّ كلّ قضية نفهمُها لا بدّ أن تتألّف بجميع أجزائها من مكوّنات نعرفها بالاتّصال المباشر.

لقد سمح المنهج التّحليلي **لراسل** بأن يصل إلى أفكارٍ أوّليـة بسـيطةٍ تـتم الاستعانة بها في فهم مختلف الأفكار المركّبة، وذلك من خلال قسـمة الشّـيء إلى أجزاءٍ وهو ما يتّضح من خلال قاعدته المعروفة بـ "نصل **أوكام**"* الّتي تقضي بالاقتصاد في عدد الكائنات. هذه القاعدة إذن تسمح بالحصُول على أقلّ عـددٍ ممكنٍ من الأفكار البسيطة الّتي نستعين بها من أجل فهم الأفكار المركّبة، بالإضافة إلى هذا يعتقد **راسل** بأنّ العالَم متعدّدٌ وبأنّ العلاقات القائمة بين الأشياء واقعيّة. هذا التّعدُد في العالم يجعله متكوّناً من كائناتٍ (entités) مختلفةٍ يسمّيها **راسل**"وقائعذرّية"، هذه الأخيرة يبدُو لنا في الظّاهر أنّها لا تقدّم لنا أيّ أساسٍ مسوّغ للاستمرار في عملية التّحليل فتكُون بذلك بمثابة الحدّ الّذي تقف عنده[1]، ولتتّضح الفكرة أكثر فإنّ هذه الوقائع يُشار إليها باللّغة الرّمزية في المنطق الرّياضي بقولنا مثلاً: هذا أبيض (أو) أ >ب وغيرها، فهي قضايا لا تدخل في تركيبها قضايا أخرى.

وحتّى نعُود إلى موقف **راسل**من ثنائية العقل والمادة الّتي أثارها **أفلاطون** قديماً وتداولها الفلاسفة المحدثون خصُوصاً مع **ديكارت**، يقول بنظرية الواحديّة المحايدة (le monisme neutre) في مقدّمة كتابه **تحليلالعقل** ما يلي: ".. إنّ النّظـرة الّتي توفّق- فيما يبدو لي- بين الاتّجاه المادّي في علم النفس وبين الاتّجاه اللاّمادي في علم الطّبيعة هي النّظرة الّتي أخذ بها **James** والواقعيون الجُدد الأمريكيون، والّتي بمقتضاها يكُون جوهر العالَم لا هو ماديّ ولا هو عقليّ، إنّما هو هيولى مُحايدة منها يتكوّن العقل والمادة كلاهما..."[2]، ولإيضاحٍ أكبر نقول أنّ الواحدية المحايدة

---

1 إبراهيم زكريا، **دراسات في الفلسفة المعاصرة**، ص 239.

2 **Analyses de l'esprit**, p. 8..Russell

نظرية مؤدّاها أنّ العقل والمادة ليسا ضربين من الموجُودات مختلفين اختلافاً جوهرياً، بل كلاهما مشتقٌ من هيولى محايدة لا هي عقلٌ ولا هي مادةٌ، لكنّ أجزاءها إذا ما ارتبطت بمجمُوعةٍ معيّنةٍ من العلاقات أسميناها عقلاً، وإذا ارتبطت بمجمُوعةٍ أخرى أسميناها مادة، أمّا المادة الخام أو العجينة أو المبدأ الّذي منه يتكوّن العقل والمادّة فكلاهما على الحياد، لا هو هذا ولا تلك، فالعقل والمادّة يتألّفان من مقوّمات هي هي بعينها لم تتغيّر في كلتا الحالتين، وإنّما ارتبطت أجزاؤها بنوعٍ من العلاقات فكانت عقلاً ثم ارتبطت بنوعٍ آخر من العلاقات فكانت شيئاً مادّياً[1]، والمعنى أنّ هذان الأخيران- العقل والمادّة - كلاهما بناءٌ منطقيّ استمدّ من الأحداث الذهنيّة والجسميّة على التعاقب، والأحداث (évènements) في نظره إنّما يعني بها النّتيجة المترتّبة عن تجميع أو تركيب العنصران السّابقان، وبهذه الطّريقةيحرّر **راسل** الفلسفة من الثنائيّة السّابقة ويستغني بناءً على نصل **أوكام** عن فكرتين بفكرةٍ واحدةٍ.

في هذا الإطار يفرض التّساؤل عن طبيعة العلاقة القائمة بين الذّات المُدركة والموضوع المُدرك نفسه، ويوضّح **راسل** هذا من خلال مثالٍ بسيطٍ عن النّجوم، فلو افترضنا مثلاً نجماً بأبعادٍ هيّنةٍ (négligeables) وباعتباره نقطةً مضيئةٍ، فإنّ الإحساس بالنّجم هنا مرتبطٌ بالمكان الذّي أنا موجودٌ فيه وبمكان النّجم أيضاً، ولا شأن لهذه الثّنائية بأيّ عقلٍ مزعُوم يُفترض أنّني أملكه، لأنّه لا بدّ وأن يُوجد حتّى لو وضعنا بدلاً منّي لوحةً فوتوغرافيةً حسّاسةً، ونحن كمّا يقول **راسل** نحتاج في إدراكه إلى العنصرين معاً[2].

هذا، وينبغي الإشارة إلى أنّ نظرية **راسل** في المعرفة هي في الواقع نظريّة كلاسيكيّة، لأنّها تميّز بين المعرفة الّتي نحصل عليها مباشرةً بواسطة لمس الأشياء أي التّلاقي بها مباشرةً بواسطة أعضاء الحسّ، وبين المعرفة الوصفيّة الّتي تنبني على الأولى بما تقدّمه من جزئياتٍ. هذه النّظرية تفترض وجود عالمٍ خارجيّ هو الأصل في كلّ معارفنا الأساسيّة، فصدق أيّ قضية إنّما يرتبط بواقعةٍ مقابلةٍ لها في عالَم الواقع، وممّا ينبغي ملاحظته أنّ الفيلسوف وهو يتحدّث عن العقل يركّز أو يبدُو أنّه يقصر حديثه على المدركات الحسّية، كما لو لم تكُن هناك صورٌ أو ذكرياتٌ أو

---

1 زكي نجيب محمود، **برتراند راسل**، ص 110.

2 Russell, **Analysesdel'esprit**, p. 129.

انفعالاتٌ أي نشاطاتٌ نفسيّة تنشأ في الذّات، وهي المسألة الّتي سيولّيها اهتمامه في كتابه: **تحليل العقل** (1921)، فممّا لا شك فيه أنّ الذكريات تشكّل جزءاً لا غنى عنه في معرفتنا بالماضي ونحن أكثر قدرة على معرفة هذا الماضي دُون المستقبل الّذي قد نتمكّن من التّنبؤ بحوادثه بواسطة حساباتٍ. هذه الذّكريات تختلف عن الإدراك لارتباطها بالماضي، فهي كما يقُول **راسل** "تتطلّب صورة واعتقاداً في حصُول هذا الماضي الّذي ينحلّ إلى عنصرين هما: فعل الاعتقاد وموضوعه"[1]، فنحن نجتاز في عملية المعرفة مرحلتان: **الإدراك** (perception) من جهةٍ **والإرادة** (volonté) من جهةٍ أخرى، فنعرف بالأولى وهي بمثابة المنبّه ونفعل بالثّانية أي نسلُك، وهُما في نظره مرحلتان لعمليةٍ واحدةٍ في تعامُلنا مع بيئتنا وعالَمنا الخارجيّ، مرحلة استقبالٍ ومرحلة فعلٍ.

في هذا السّياق يتّخذ **راسل** موقفاً وسطاً بين منطلقات **ديكارت** المعرفيّة وبين منطلقات المدرسة السّلوكية ممثلةً في **واطسون Watson** (1878- 1958). هذا الأخير حاول أن يفسّر ضرُوب المعرفة بمبدئه الشّهير، مبدأ الأفعال المنعكسة الشّرطية الّذي يقُوم على مفهوم التّداعي ويتجاوزه في الوقت ذاته، فالتّعلم إنّما هو حركاتٌ جسديةٌ يشترك فيها الإنسان مع الحيوان وبذلك يُمكن إخضاعها للملاحظة الخارجيّة، ولكنّه -المبدأ- غير كافٍ في نظر **راسل** بل له شعورٌ أيضاً، وأبرز ميدانٍ يظهر فيه قصُوره هو مجال الذّاكرة باعتبارها استعادة حالاتٍ مضَت كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

إنّ للإنسان قدرة على الاستدلال على خلاف الحيوان والآلات مهما كانت دقّتها، ففيه جانبٌ داخليّ أي ثمّة حقائق لا يمكن اكتشافها ومعرفتها إلاّ بالتأمّل الباطنيّ، وهو المنهج الّذي استخدمه **ديكارت** في شكّه حتّى يصل إلى اليقين، بينما نبذه **واطسون** لأنّه لا يخضع للملاحظة الخارجيّة، وبالتّالي لا يمكن معرفته في نظره، وهما موقفان يمثّلان معا طريقان صحيحان ضروريّان ومتكاملان، فالخبرات الباطنيّة المباشرة يقينٌ في نظر **راسل** والملاحظة الخارجيّة لا بدّ منها "رغم أنّ الحقائق الّتي اعتقد **واطسون** أنّها يقينيّة لا يتناولها الشّك، هي على وجه الدقّة تلك الحقائق الّتي اعتقد **ديكارت** أنّها موضع الشّك"[2]، والمعنى أنّ إدراكنا إنّما هو عمليةٌ عقليّة

1 ibid, p. 185.

2 راسل، **الفلسفة بنظرة علمية**، ص 143.

صرفةٌ تنشأ عن ملاحظةٍ باطنيّةٍ يقُوم بها الإنسان مع نفسه، وهي لا تـرتبطُ بـأيّ حالٍ بالأعصاب والمخّ كما يعتقدُ السّلوكيون، الأمر الّذي يجعل الذّاكرة عندهم مجرّدَ عاداتٍ تتوقف على حركاتٍ جسديةٍ، وكما يقُول **راسل**فإنّ "ديكارت قد أصَاب حين جعل الحقيقة تُدرك من الباطن... **وواطسون** قد أخطأ حين جعَلها تدرك من الخارج..."[1]، ولا يجوز لنا أن نفهم ممّا تقدّم أنّ **راسل** يأخذ بموقف علم النّفس التّقليدي من أنّ الإنسان جسمٌ وعقلٌ مستقلٌ أحدهما عن الآخر، "**فهما** لا يتميّزان بخطٍ فاصلٍ، إنّما يختلفان في الدّرجة وحدها لا في النّوع"[2]، وهو ما يُعيدنا إلى ما سمّاه الفيلسوف بالهيولى المحايدة.

وحتّى نقف عند منتهى تصوّره للمعرفة لا بدّ من الإشارة إلى أنّ العالَم في نظره وفي نظر العلم الحديث بدءاً من **هيزنبرغ** **Heisenberg** (1901-1976) **وشرودنجر** **Schrödinger** (1887-1961) **وأينشتين**أصبح يتألّف من حوادث وليس من أشياء أو أجسام، هذه الحوادث أو الحادثات الأولّية كما يسمّيها يمكن اعتبارها جزءاً من الطّبيعة حسب السّياق الّذي ترِد فيه، فلو وُضعت في سياقها السّببي من أحداث الطّبيعة كانت طبيعيّة وإذا وُضعت في سياقها من الآثار الإدراكيّة كانت عقلاً[3]، وبهذا فإنّه يختصر الثّنائية السّابقة ويجعل قوام العالَم كلّه مؤلّفاً من نوعٍ واحدٍ من **الهيولى** هي الأحداث.

في الأخير يمكننا أن نقُول بأنّ الرّغبة في فهم العالم شكّلت الدّافع إلى المعرفة عند **راسل** من خلال المنهج التّحليلي الّذي يعدّ وسيلته. هذا المنهج الّذي أفرزته فلسفته التحليليّة الّتي يُطلق عليها اسم **الذرّيةالمنطقية**[4] وهي تختلفُ عمّا ألِفه **الوضعيون المناطقة** أمثال ج. إ. مور **Moore** (1873-1958) متمثّلاً في تحْليلات العبارات العلميّة، أو كما قام به فلاسفة **أكسفورد** (Oxford) عندما قصَرُوا الفلسفة على تحليل اللّغة الخارجيّة، فقد توسّط **راسل** المثاليين والمادّيين بل وتجاوزهما معاً.

---

1 Ibid، ص 154.

2 Ibid، ص 167.

3 راسل، **الفلسفة بنظرة علمية**، ص 205.

4 Ibid، ص 213.

إنّ المعرفة عنده تحتاج إلى ذاتٍ عارفةٍ هي إنسانٌ يتأثّر بالبيئة المحيطة بـه أي العالَم الطّبيعي الّذي تنحلّ مادّته الّتي فقدت صلابتها إلى ذرّات فكهارب فإشعاعاتٍ، ليُصبح مجموعة أحداثٍ نُدركها من خلال سلسلةٍ من العلاقات السّببية بيننا وبينها، كما أنّ الإنسان بوسعه أن يمتلك معرفةً عن نفسه حين يتأمّلها مُستخدماً التأمّل الباطنيّ، ومن قبيل ذلك المعطيات الأولّية في الإدراك الحسّي الّتي هي نفسها المعلُومات الأولّية الّتي ينبني عليها علم الفيزياء وعلم النّفس معاً، في الوقت ذاته يشكّل الاستقراء أداةً استدلاليّةً للحوادث الّتي تقع خارج خبرة الذّات المُدركة، هذه الأخيرة تخلق فيها الحوادث الماضية آثاراً تجد مُستقرّها في الذّاكرة.

3 - آراؤه الاجتماعيّة:

لم يعرف النّاس **راسل** بأهمّ إنتاجه مثل: أصول الرّياضيات" و"أسس الرّياضيات" أو "علمنا بالعالم الخارجيّ" و"تحليل العقل" بقدر ما عرفوه من خلال ما كتب في الاجتماع والسّياسة والأخلاق والتّربية، حيث تطلّع من خلال هذه الميادين إلى محاولة التّأسيس لمشروعٍمجتمعيّ إنسانيٌوعالميّ يسُوده الأمن والسّلام. مجتمعٌ تقوده حكومةٌ عالميّةٌ عادلةٌ يعيش المواطن العالميّ في كنفها بكلّ كرامةٍ وحرّيةٍ ومسئوليةٍ أيضاً، ولهذا فإن جوانب فلسفته الاجتماعيّة جاءت مُتداخلةً ومُترابطةً بدءاً من الدّوافع الّتي تحكم الفعل الإنسانيّ (نظريّة الرّغبة) والخلقيّ لدى الفرد العاديّ أي المواطن فالحاكم أو رجل السّياسة، إلى تصوّره عن أسباب الحرب وكيفية وضع حدّ لها حفاظاً على الجنس البشريّ من الاندثار والتّلاشي.

أ - نظرية الرّغبة:

تتأرجح بواعث السّلوك البشريّ بين العامل الاقتصاديّ والعامل الجنسيّ، فلدى البشر حسب **راسل** ميولٌ أو رغباتٌ لا شعوريّة تسعى إلى الإشباع ولا بدّ من التّعامل معها بحذرٍ خاصّة في سنوات الطّفولة الأولى، والرّغبة بهذا المعنى تخصّ الإنسان دُون سائر الحيوان لأنّها تتّسم بالوعي بموضُوعها وهو ما يتجلّى في اختيار الوسائل الملائمة لتحقيقها، كما أنّه إلى جانب ذلك لا ينكر تفسير السّلوك على أساس المنعكَس الشّرطي البافلوفي أو التّرابطي البنتامي، لأنّه أعقد من أن يُفسّر من زاوية العقل وحده أو المادّة وحدها.

في مقابل ذلك ينتقد **واطسون** الّذي بالَغ في إبراز أثر البيئة على التّربية نظـراً للدّور الّذي تؤدّيه الوراثة، ممّا يقُوده إلى موقفٍ وسطيّ أو تركيبيّ بين العاملين، إذ في مقابل الرّغبة هناك الدّافع. إنّ كلّ نشاط في نظره ينبع من هـذين المصـدرين، وبرغم أنّ الدّوافع عمُوماً عمْياء لأنّها تقُود إلى الحرب إلاّ أنّها أيضاً قد تـؤدّي إلى المخترعات والمكتشفات إذا هي وُجّهت بشكلٍ اجتماعيّ مقبُول.

إنّ سلُوك الإنسان أكثر تعقيداً، حيث لا يُمكنه أن يقف عند مستوى تلبيـة الحاجات الضّرورية أو الغريزيّة فقط، فهو بالفعل تحرّكـه اسـتعداداتٌ ودوافـعٌ ورغباتٌ وميولٌ، إلاّ أنّه مخلوقٌ عاقلٌ بالدّرجة الأولى يسـتخدم فكـره لتكييـف الطّبيعة الجغرافيّة من حوله، ففي بداية صراعه مع الحياة كانت تُعيقه طفولةٌ دائمـةٌ لكن تدريجياً استطاع أن يتعلّم كيف يستخدم النّار ويـروّض الحيـوان ويـزرع الأرض[1] ليُصبح تدريجياً سيّداً على الطّبيعة مُبدعاً من خلال ذلك حضـارةً، وقـد استطاع إلى يومنا بذكائه أن يغيّر محيطه بينما ظلّت غرائزه وعواطفه بصُورة إجماليةٍ لِتلاءم عالماً أكثر بدائيّة وضراوة[2]، ولعلّ هذا ما يفسّر الازدواجيّة أو التّنافر القـائم بين ما حقّقه له العلم من جهةٍ وبين سُلوكه العُدوانيّ من جهةٍ أخرى، فالعلم مـن خلال المستوى الّذي ارتقى إليه يُفترض فيه أن يُساهم في ترقية سلوك البشر، إلاّ أنّ الواقع يبرز العكس حيث ازداد قسوةً وشراسةً وتدميراً.

يقول **راسل**: "إنّ الدّافع إلى النّشاط البشري كلّه هو إمّا الرّغبة أو النّزعة"[3]، وهو بهذا يُعارض أخلاق الواجب بشكلٍ صريحٍ، لأنّ السّلوك الّذي يقُوم على هذا الأخير يحتاج إلى أن يرغب فيه صاحبه حتّى يؤدّيه، فالرّغبة تتحكّم في الجزء الواعي الّذي يشرف عليه توجيه الإرادة باعتبار الإنسان ذاتاً تريد الحُصول علـى أشـياء كثيرةٍ ممّا تتصوّر أنّه يجلبُ لها السّعادة والرّضا ويصحبها دائماً وعيٌ بموضـوعها، فتتحكّم بجانب من نشاطنا، وهي بذلك – الرّغبة ledésir- تقتضي زمنـاً حتّـى تتحقّق لأنّ الشّعور بالحاجة وإحرازها يستغرق وقتاً يتعلّق أساساً بسنُوح الفرصـة

1 راسل، **هل للإنسان مستقبل؟** ترجمة: سمير عبده، (بيروت: دارالمسيرة، 1982)، ط2، ص 14.

2 Ibid، ص 13.

3 راسل، **المجتمع البشري في الأخلاق والسّياسة**، ترجمة: عبد الكريم أحمد، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1960)، د. ط، ص 142.

لإشباعها، لهذا كان من الخير للنّاس ألاّ يحصلوا على كلّ ما يرغبُونه حسب **هيراقليدس** لأنّ الرّغبة تستهلكُ صاحبَها، وهي شبيهةٌ بالخط اللاّمتناهي كلّما سار عليه الإنسان بعُدت عنه نقطة النّهاية[1].

أمّا الجانب الآخر من السّلوك كما يقُول **راسل** فهو الجزء الغريزيّ "الّذي تتحكّم فيه نزعاتٌ تدفعنا نحو أفعالٍ بذاتها"[2]، ويُقصد بالنّزعة عند الفيلسُوف الميل أو الدّافع (impulsion) الّذي يقودنا إلى القيام بسلوكٍ ما، وهي تلعَب دوراً كبيراً كمصدرٍ لنشاطنا لأنّها كثيراً ما تجرّ وراءها رغباتٍ وهميّةٍ، علما أنّ "الرّغبات ليست إلاّ ستاراً للنّزعات"[3] أي للدّوافع، وبالتّالي فهي أكثر قوّة.

هذه الدّوافع تقُودنا إلى أفعالٍ معيّنةٍ باعتبارها غاياتٍ في حدّ ذاتها وليس بوصفها وسائل لتحقيق غاياتٍ، مثل الطّفل يصرخ ويجري ويقفز من دُون هدفٍ أو نفعٍإنّما لُمجرّد دافعٍ يحثّه على ذلك. بهذا فإنّ العقل بالنّسبة إلينا نحن البشر لا يقفُ دائماً وراء ما نأتيه من أفعالٍ وتصرّفاتٍ، ولا يعني هذا أنّ وجُود الدّوافع أمر سيّءٌ دائماًوبالتّالي ينبغي العمل على قمعها لأنّ هذا السّلوك قد تكُون نتائجه وخيمةً، فعندما لا نُطلق العنان لدوافع معيّنةٍ ونحُول دُون إشباعها، تبحث لها عن متنفّسٍ وتطفوا على الشّعور في شكل رغبةٍ يتمّ إشباعها من خلال نشاطٍ معيّن من شأنه أن يقدّم بديلاً عن الإشباع الّذي كان يستهْدفه الدّافع الأصليّ.

وتنقسم الرّغبة عند **راسل** إلى مجمُوعتين: أساسيّة وثانويّة، الأولى تتضمّن كلّ ضروريّات الحياة من مأكلٍ ومشربٍ وملبسٍ ومأوى، والإنسان في هذا الجانب مع الحيوان سواءٌ وتحقيقها يُبيح استخدامَ كلّ الأساليب الممكنة لأنّ في إشباعها ضمانٌ للبَقاء وهي أكثر إلحاحاً من غيرها عندما يعجز الإنسان عن إشباعها، وخلفها تقف طبعاً مجمُوعةٌ من الدّوافع (الخوف، الجوع..). أمّا الثّانية فتتمثّل في "حبّ التّملك والتّنافس والخيلاء وحبّ القوّة"[4].

---

1 هيراقليدس، **جدل الحب والحرب**، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، (بيروت: دار التّنوير، 2006)، ط2، شذرة 110، ص 38.

2 راسل، **نحو عالم أفضل**، ترجمة: دريني خشبة، عبد الكريم أحمد، (القاهرة: العالمية، 1956)، ص 19.

3 Ibid، ص 20.

4 راسل، **المجتمع البشري في الأخلاق والسّياسة**، ص 143.

الأولى أي حبّ التملّك -L'acquisition- وهي ذات أهمّيةٍ سياسيّةٍ جليّةٍ، يقفُ الخوف من الحاجة وراءَها مباشرةً ولكنّه يعكسُ في الآن نفسه صفةً لصيقةً بالطّبيعة البشريّة الّتي تمتاز بحُبّ حيازة أكبر قدرٍ ممكنٍ من المتاع، ولعلّ ذلك يظهر بوضُوحٍ في النّظام الرّأسمالي القائم على الملكيّة الفرديّة لوسائل الإنتاج.

في هذا السّياق يتحدّث **راسل** عن المنافسة (La compétition) والرّغبة في البذَخ (luxe) وإحراز التفوّق والخيلاء (La vanité) باعتبار أنّ الإنسان" يشتهي الثّناء الدائم"[1] إلاّ أنّه يعدّ حبّ القوّة من أقوى الدّوافع وأخطرها نظراً لما تقُود إليه من نتائج سيّئة. أمّا دافع الإثارة (L'excitation) فيُعتبر غير ذي أهمّيةٍ بالمقارنة مع ما سبق، وهو يُعبّر عن صفة المغامرة الّتي يتّسم بها البشر بحثاً عن الجديد وخوفاً من الملل والضّجر والرّوتين، ويُعدّ في كثيرٍ من الأحيان المسئول عن جعْلهم يُصفّقون استحْساناً عندما تندلع نيران الحرب[2].

هذا، وينسب **راسل** للطّبيعة البشريّة انفعالين مرتبطين ببعضهما بشدّة هُما: الخوف والحقد، الأول يحطّ من قدر الإنسان لأنّه ينتج حقداً نحو الشّيء موضُوع الخوف فيخلق القسوة في حين أنّ المرء يُؤثر الإحساس بالأمن، والمعنى أنّ الدّوافع الّتي تحدّث عنها **راسل** حتّى الآن ذات طابعٍ اجتماعيّ وأنانيّ في آنٍ معاً، غير أنّ هذا لا ينفي في نظره وجُود دوافع إنسانيّةٍ أخلاقيّةٍ أو خيّرةٍ بدليل أنّ الكثير من النّاس ينـزعجون للألم الّذي يعانيه الآخرون ويبذُلون جهداً في سبيل الحدّ منه، والأمثلة على ذلك الانتفاضة الّتي شهدتها إنجلترا في أوائل القرن التّاسع عشر ضدّ الرّق، وصيحات الاستنكار الّتي كانت تنبعث من هنا وهناك في حالات تعذيب المساجين أو سُوء معاملة المجانين[3].

إنّ انفعالاتنا وإن كانت تعدّ أهّم عناصر الحياة الإنسانيّة، فإنّها في الواقع تشكّل عائقاً يحُول دُون فهمنا للعالَم فهماً موضوعياً غير متأثّر بالمُبولالذّاتية لأنّها "تجعلنا ننظر إلى العالم في مرآة الأمزجة والأهواء"[4]، وهو ما يجعلها إجمالاً تُعيق الحياة العقليّة رغم تأثيرها الإيجابيّ في كثيرٍ من المواقف.

---

1 ibid، ص 144.
2 Ibid، ص 148.
3 راسل، **المجتمع البشري في الأخلاق والسّياسة**، ص 152.
4 راسل، **الفلسفة بنظرة علمية**، ص 183.

ب - فلسفة الأخلاق:

يحتاج الإنسان على عكس الحيوان إلى معايير سلُوكيّةٍ يسيرُ بمقتضاها خاصّةً وهو يعيش بلغة **راسل** ضمن قطيعٍ أو جماعةٍ ويجمَع في سُلوكه بين الفرديّة والجماعيّة في آنمعاً، لأنّ الحياة الإنسانيّة إذا تجرّدت من القيم فلا معنى يُذكر لها. وتقُوم الأخلاق عنده على أساسٍ من الغايات وقد شكّلت ثنائيّة الفرد والجماعة محوراً قامت عليه بحيث يتمسّك الفرد بالمُثل العليا للارتقاء بجماعته. والعبارات الأخلاقيّة في نظره لا تقرّر واقعاً فعلياً ومن ثمّ فلا يمْكن الحكْم عليها بالصّدق أو الكذب ممّا يجعلها تخرج عن نطاق العلم، فهي تعبّر عن انفعالاتٍ شخصيّةٍ ترتبط بخير الآخرين ممّا يجعلها لا محالة تكتسي قدراً من الصّبغة الموضُوعيّة.

أمّا موضُوع الأخلاق فهو "مجموُع المبادئ العامّة الّتي على ضوئها نُحدّد القواعد الّتي يجري السّلوك البشريّ بمقتضاها"[1] فمادّته هي "مشاعر وانفعالات وليس مدركات حسّية"[2]، والحكم الأخلاقيّ إنّما يفرزُ أملاً أو خوفاً أو رغبةً أو حبّاً أو كراهيةً، ولا يُقرّر واقعةً علميّةً كما هو الشّأن في العلم، لهذا يتقدّم إلينا في صُورة تمنّي وهو مسألة شخصيّة رغم أنّ الرّغبة الّتي يرنُو إلى تحقيقها تتّسم بالعُموميّة أو إلى إعطاء أمر، ومن هنا كان ارتباطُ الأخلاق بالمشاعر والوجدان وبحكمنا الذّاتي على الأشياء الّتي تقابلنا باعتبارها مصْدراً للسّعادة والأمل أو التّعاسة والخوف. كما أنّه من الصّعب الفصل بينها وبين الدّين نظراً لتداخُلهما الطّويل عبر التّاريخ حيث لا يخلُو مجتمع من فكرة المحظور (le tabous).

كما أنّه من الصّعب تحديد حقيقة "الحسن" و"السيّء" لأنّها في نظر **راسل** ترتبطُ بذاتٍ كثيراً ما تُصدر أحكامها على الأشياء بحسب علاقاها بها، في حين - الحسن والسّوء- هُما صفتان في الأشياء مستقلّتان عن آرائنا أي أنّها مُقدّرة لذاها لا لآثارها. ولأنّ الرّغبة وحدها تجعلنا نقابل بين الحسن والسيّء كان على كلّ تعريف للحسن أن يأخذها في الحسبان، وقد تتعارض الرّغبات لدى الشّخص الواحد كمَا قد تتعارض فيما بين الأشخاص مُؤدّيةً بذلك إلى التّصادم، ومن

---

1 راسل، **الفلسفة بنظرة علمية**، ص 187.

2 راسل، **المجتمع البشري في الأخلاق والسّياسة**، ص 17.

الضّروري إيجاد رغباتٍ مُشتركةٍ توحّد الجماعات فتخلّصها من الحيّز الأنانيّ وتستهدف الخير العامّ أو المصلحة العامّة.

في هذا السّياق يرفُض **راسل** الأخلاق التطوّرية، فنحن في نظره قد نحكُم على التصرّفات الّتي تصدر من الإنسان بطريقة النّفعيين (utilitaristes) وذلك من خلال النّتائج الّتي نقرّرها، أووفقاً لموقف الحدسيين (intuitionnistes) الذّي يتأسّس على رفض أو قبول المعنى الأخلاقي أو الضّمير، والمطلوب هو التّركيب بينهما.

وهنا يُميّز **راسل** بين مبادئ (principes) الأخلاق والقواعد (règles) الأخلاق، الأولى ثابتةٌ وشاملةٌ من شأن الفلسفة أن تُقرّرها وهي أكثر عموميّة، والثّانية متغيّرة تختلف باختلاف الزّمان والمكان وتغيّر الظّروف ووُجهات النّظر وتتّخذ صيغة الأمر، والمسألة الأخلاقيّة في نظره تزداد تعقيداً أكبر بحيث كلّما انتقلنا من مستوى الفرد الواحد إلى مستوى المجتمع نشأ كبت الرّغبات وتعارضت فازدادت صعوبةً، وفي هذه النّقطة بالذّات نلمس تأكيد الفيلسوفعلى الأخلاق في صبغتها الاجتماعيّة الّتي من شأنها أن تقُود إلى الغاية أو الهدف الاجتماعيّ الأسمى الّذي ينشده وهو تحقيق السّلم. إنّ النّظام الاجتماعيّ هو المسئول الأوّل عن تحقيق التّطابق بين الإشباع الفرديّ للرّغبات وبين الإشباع العامّ لها، وهذا في نظر **راسل**هدفٌ يشترك فيه الأخلاقي والسّياسي على حدّ سواء، فبوسعنا تعديل الرّغبات الفرديّة عن طريق التّربية بحيث تتطابق والخير" لأنّ في حياة كلٍّ منّا وجهان، وجهٌ يتحكّم فيه المجتمع ووجهٌ تتحكّم فيه المبادرة الفرديّة"[1]، وتكاملهما مسألةٌ ضروريّةٌ.

في هذا الإطار يتحدّث راسل عن السّعادة (le bonheur)، ويعتبر أنّ معيار تحقيقها في هذه الحياة إنّما يكمُن في أن ينسَجم كلّ واحدٍ منّا مع الأهداف والإمكانات الّتي خُلق بها ومن أجلها فيتصرّف بمقتضى دُستورٍ أخلاقيّ رفيعٍ، خاصةً ونحن نعيشُ في إطارٍ كونيّ شاسعٍ صرنا بأمسّ الحاجة فيه إلى إجماعٍ حول فضيلةٍ حقيقيّةٍ مشتركةٍ، وهي فضيلة السّلم.

هذه الفضيلة الّتي لا يمكن أن تتحقّق إلاّ من خلال بناء قيمٍ متساميةٍ الأمر الّذي يتطلّب منّا جهداً كبيراً ومقاومةً أكبر نظراً لما يُبذَل في سبيل صرْفنا عنها من

---

1 راسل، **مثل عليا سياسية**، ص 63.

خلال تكريس منطق المصلحة والعواطف والرّغبات الأنانيّة. أسلوبٌ جعَل من تصعيد الغرائز يبدُو وكأنّه الخيار الأفضل الّذي يصبغ على الأخلاق التّقليدية صبغةً قمعيّةً واضحةً، بينما المطلُوب في نظر **راسل** أن يعمل الإنسان على تحقيق ارتقائه الفرديّ من خلال تطهير نفسه وتهذيبها ليقدّمها بعد ذلك كإسهامٍ للمجتمع وكقيمة رُوحيّة تستحقّ التّقليد.

ج – آراؤه في السّياسة:

- السّلطة والحرّية:

يتحدّث **راسل** عن أنواعٍ من التّنظيم (organisation) ويُعرّف المنظّمة (organisme) بأنّها ائتلافُ مجمُوعةٍ من النّاس بسبب مجالات نشاطهم المُوجّهة نحو غاياتٍ مُشتركةٍ، تكُون اختياريّةً كما في حالة النّوادي (clubs)، أو جماعةً حياتيّةً طبيعيّةً كالأسرة والعشيرة، "وقد تكُون إلزاميّة كالدّولة"[1]، وهي إمّا أن يكُون هدفها سياسياً أو اقتصادياً أو دينياً أو رياضياً أو ما شابه. وكلّ منظّمة لابدّ لها من إدارةٍ تتّخذ القرارات باسم المجمُوع الّذي يؤلّفها بحيثُ يفُوق سُلطانها سلطان الأفراد، لهذا كان التجمّع" ينطوي دائماً علَى شيء من التخلّي عن الاستقلال"[2]. والدّولة تعشق السّلطان، وتعدّ ضروريّةً وضارّةً في نظر **راسل** في آنٍ معاً، فهي تُرغم على الطّاعة، تفرض الضّرائب، تعاقب الإجرام وتُخضِع الضّعفاء من الأجانب، ولكنّ هاجسها الأوّل هو تحقيق الأمن والسّلم في الدّاخل والخارج على حدّ سواء، الأمر الّذي يجعلُ من الحرب أكبر شرٍّ يُمكن أن تقع فريسةً له وكذلك الرّغبة في السّيادة على الشّعوب الأخرى وتكُون القوّة حينها هي الملاذ.

عاصر **راسل** النّازية والفاشيّة والشيوعيّة الّتي سادت في القرن العشرين وجميعها كانت تهدّد الانجليز، الأمر الّذي جعله من الفلاسفة الّذين حاولُوا إثبات أنّه يجب أن يكُون للفرد وجوداً مستقلاً عن الجماعة لأنّه يتمتّع بحرّيةٍ لا يجُوز للمنظّمات أن تقمَعها خاصّةً في ظلّ الدّولة ذات النّزعة الشّمولية أو التوتاليتاريّة.

---

1 راسل، **السّلطان، آراء جديدة في الفلسفة وعلم الاجتماع**، ترجمة: خيري حمّاد، (بيروت: دار الطّليعة، 1962)، ط1، ص 178.

2 ibid.

وتسهرُ الحكُومة باعتبارها جهازاً تنفيذياً على تحقيق أغراضٍ ثلاثة هي: الأمن (sureté)، العدالة (justice)، الصّيانة (conservation)، الأولى تتجلى في حماية الحياة والملكيّة وتكريس الطّمأنينة شريطة ألاّ تبعث على الضّجر نظراً لطبيعة البشر المُغامِرة الّتي تحتاج إلى مُتنفسٍ، الثّانية هي عدالة اقتصاديّة على الخصُوص وتتطلّب ملكيّة الدّولة للصّناعات الرّئيسية والتّنظيم المعقُول للتّجارة الخارجيّة من جهة، وكذلك تحقيق المُساواة بين أرجاء العالم فنقضي على التّفاوت وبالتّالي نتّقي الحرب، وهذان الغرضان يتطلّبان في نظره سيطرة حكومةٍ مركزيّةٍ. أمّا الصّيانة فتتعلّق بمصادر الثّروة الطبيعيّة في العالم والّتي يتمّ استهلاكُها بشكلٍ مسرفٍ خطيرٍ ومُخرّب خاصّةً ما تعلّق منها بالزّراعة[1].

وراسل ليبراليّ بشكل جليّ رغم إعجابه في البداية بالاشتراكيّة ومُيوله إلى الشيوعيّة، وهو يصرّح بتحبيذه النّظام الديمقراطيّ لأنّ الدّولة فيه تكترث بسعادة الفرد ورخائه ولا تعتبر الفرد مُجرّد جُزءٍ في مركّبٍ كبيرٍ هو الدّولة كما تفعل الدّولة الجماعيّة، وهو إلى جانب ذلك يسمحُ بقدرٍ من حرّية الرّأي لا تسمح به الدّول الاستبداديّة، والرّغبة فيه في إشعال الحرب أقلّ وإن وقعت فإنّ الشّعب يكُون أكفأ في خوضها لأنّه يحسّ فيها أنّه يُدافع عن كرامته، كمَا أنّ الاضطهاد فيها وإنْ ظهَر فهو مقصُورٌ على فئةٍ قليلةٍ، والمعنى أنّه يصلُ إلى نظريةٍ سياسيّةٍ انتقائيّةٍوليبراليّةٍ في جوهرها، ديمقراطيّة في تركيبتها أو بنيتها واشتراكيّة في طرق توزيعها للثّروة الوطنيّة[2].

إنّ النّظرة اللّيبراليّة تكُون العقائد فيها قائمةً على الاختيار، الأمر الّذي يجعل التّربية فيها وحدها قادرةً على خلق مُواطنين عُقلاء يتمتّعون بالحرّية وليس جُنوداً تمّ إلغاء استقلالهم الفكريّ وإفناء إرادامم، فحيثما كان سلطان الدّولة قوياً وشاملاً حصل "الرّق العقليّ"[3] وليس هذا هو المطلُوب. أمّا الحرّية فهي في معناها المُجرّد تعني غياب العوائق الخارجيّة الّتي تحُول دُون تحقيق الرّغبات، ويكُون فبوُسعنا أن نزيد منها عن طريق زيادة قوانا أو التّقليل من احتياجاتنا[4]، والحدّ

1 Ibid، ص ص (111-115).

2 إبراهيم النجار، **برتراند راسل وموقعه في الفلسفة المعاصرة**، ص 133.

3 راسل، **السّلطان**، ص 340.

4 Russel, **EssaisSceptiques**. p. 238.

الأدنى منها في نظر **راسل** يكمُن في إشباع الحاجات الحيويّة العامّة والأساسيّة (besoins fondamentaux universels).

هذا ما يقُودنا لا محالة إلى مفهُوم المجتمع باعتبار أنّ التّعاون وحدهُ كفيلٌ بإشباعها، هذا الأخير هو "تعاوُن مجموعةٍ من البشر على تحقيق أهدافٍ مشتركة"[1]. وحرمان الإنسان من الضّروريات يمسّ حرّيته بينما إذا تعلّق الأمر بالكماليات فلا ضير، ولهذا كان بوسع المجتمع أن يُعيق الحرّية عن طريق الرّقابة على الآراء وهو ما كانت تفعله الشّرطة الإنجليزيّة مُحاولة إخفاء الحقائق، وهو ما يجعل العائق الاجتماعيّ العامل الأشدّ ضراوة لأنّه يُسبّب الحقد والضّغينة (ressentiment)[2].

يقول **راسل**: "إنّ المشكلة الّتي تُواجه العالم الحديث هي الرّبط بين الحرّية الشخصيّة وبين الزّيادة المُستمرّة في حجم ومدى المنظّمات، وما لم تُحلّ هذه المشكلة فسيقلّ امتلاء الأفراد بالحياة والقوّة ويزداد خُضوعهم للظّروف المفرُوضة عليهم. مثل هذا المجتمع... لا يكُون تقدُّمياً أو يُضيف شيئاً من الممتلكات الرّوحية والعقليّة إلى تراث العالَم، وهي الأمور الّتي لا تكفلُها سوى الحرّية الشخصيّة وتشجيع الإبداع. وهؤلاء الّذين يُقاومون السّلطة عندما تطغى على استقلال الفرد وحرّيته يُؤدّون خدمةً عظيمةً للمُجتمع الّذي يعيشون فيه، مهْما كان تقدير المجتمع لهذه الخدمة تافهاً. لقد اعتُرف بصحّة هذا عالمياً في الماضي، وهو ليس أقلّ صحّة بالنّسبة للحاضر والمستقبل"[3]، فالقليل جدّاً من الحرّية يعني الرّكود والكثير منها يعني الفوضى، والتمتّع الفرديّ بها فعلياً كما يرى **هابرماس** لا يتمّ إلاّ إذا كان كلّ أفراد الجماعة يتمتّعون بها بدرجةٍ متساويةٍ[4].

- السّياسة والأخلاق:

عاش **راسل** إبّان الحرب العالميّة الأولى وضعاً نفسياً قاسياً من المرارة وانكسار النّفس، فقد تعاطف مع الاشتراكيين في مناهضتهم للحرب واختلف معهم في

1 Ibid, p. 241.
2 Ibid, p. 249.
3 راسل، **مثل عليا سياسية**، ص 67.
4 يورغن هابرماس، **إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، ترجمة: عمر مهيبل، (بيروت: الدار العربية للعلوم، 2010)، ط1، ص 25.

الدّعوة إلى حمل السّلاح وكان مقتنعاً بعدالة النّظام البريطانيّ في احترامه حرّية الأفراد، واستهْواه منحى الاشتراكيّة كما نادت به النقابيّة العمّالية أو السنديكاليّة الّتي رفضت الشّكل الدمويّ في الوصُول إلى السّلطة وآمنت بضرُورة تنظيم القوَى العاملة على أسُسٍ ديمقراطيّةٍ تحفظُ كرامة الإنسان وحرّياته، ولم يرفُض في المقابل الأسُس الجوهريّة للنّظرية الليبراليّة ونظْرها إلى الفرد وحرّيته.

وقف **راسل** ضدّ السباق النّووي، كما قاوم الغزو الأمريكي للفييتنام وكمبُوديا، ودعّم الاحتجاج السّلمي ضدّ الحكومة (لا للثورة الدّموية). ألهبت الحرب الكونيّة الأولى ضميره فحوّلته من أستاذٍ إلى متطوّعٍ يرمي بكُلّثِقله في كفّة مقاومة الحرب. وتُعدّ نظريته في السّياسة امْتداداً لنظريته في الرّغبات ولمفهُومه عن الأخلاق الاجتماعيّة بشكلٍ عامّ، وهو يقرّ بأنّ الرّغبة تتأثّر بالظّروف والتّربية وكذلك بالفُرص المّتاحة[1]، بحيث يُمكن التّعديل من الانفعالات المدمّرة الّتي تُعدّ المسئول الأوّل عن حالات الاضطراب والفوضى والحرب الّتي يمكن أن تُصاب بها المجتمعات حتّى تتحقّق السّعادة للجميع، وهو كلامٌ يبدُو سهلاً للغاية من النّاحية النّظرية إلاّ أنّ الواقع يؤكّد طغيان الحقد والتّنافس والخيلاء وحبّ القوّة، الّتي يعتبرها فيلسوفنا مصدر الخلل برغم بعض إيجابيّاتها، وهي انفعالاتٌ يزداد نطاقها على الدّوام الأمر الّذي يُؤكّد الطّابع الوحشيّ والشّرير للطّبيعة البشريّة. هذه الانفعالات المدمّرة الّتي إذا استمرّ النّاس في الانصياع إليها فإنّ مهاراتهم المتزايدة بسبب تقدّم العلم ستنقلب عليهم لا محالة وتُفضي بهم إلى الكارثة، فكلّ خلافٍ في قضايا السّياسة هو خلافٌ في الوسائل وخلافٌ حول الغايات.

إنّ حبّ القوّة بدرجةٍ غير معقُولةٍ في نظره هو الباعث الأوّل على أغلب النّشاط السّياسي، حيث أنّه سمةٌ لرجل السّياسة، وامتلاكهلها- القوّة - سيعبّر عن الطّموح الشّخصي الّذي وحده يوفّر له الطّاقة والقدرة على القيام بما ينفع المجموع[2]، ويضيف أنّ في أعمال السّياسة هناك دائما قوتان تحويان في الآن معاً

1 راسل، **المجتمع البشري في الأخلاق والسّياسة**، ص 137.
2 راسل، **الزّواج والأخلاق**، ترجمة: عبد العزيز ابراهيم فهمي، (القاهرة: دار الهناء: 1957)، ط1، ص 167.

الخير والشرّ، وهُما الباعث الاقتصاديّ وحبّ القوّة[1]. و"إنّ هدف رجل الأخلاق ورجل السّياسة يجب أن يكُون إنتاج أكبر قدرٍ مُمكن من التّطابق بين الإشباع الفرديّ والإشباع العام، بحيث تكُون التصرّفات الّتي يقُوم بها الإنسان مدفوعة بسعيه في تحقيق الإشباع لنفسه هي نفسها، بالقدر المُمكن، التصرّفات التي تجلبالإشباع للآخرين، ويعتمد المدى الّذي تبلغه هذه المطابقة في أي مجتمعٍ بذاته على عوامل مختلفةٍ أهمّها ثلاثة هي: النّظام الاجتماعيّ، طبيعة الرّغبات الفرديّة، ومقدار تأثير الثّناء واللوم"[2]، ومأساة الكثير من السّياسيين النّاجحين اليوم تكمُن في أنّهم يُحلّون شيئاً فشيئاً شعوراً من النرجسيّة محلّ الاهتمام بالمجتمع والاهتمام بالوسائل الّتي يُدافعون عنها[3]، الأمر الّذي ينجرّ عنه سخطٌ وتذمّرٌ في الدّاخل وهو أحدُ أهمّ الأسباب الّتي تهدّد السّلم والأمْن في المجتمع.

والأخلاق في السّياسة كما يقصدُها **راسل** إنّما ترتبط بالمجتمع الدّولي، وبصُورةٍ خاصّةٍ بالصّراع القائم بين الشّرق والغرب. هذا الصّراع الّذي اتّخذ في عصرنا أوجُهاً جديدةً منذ انْهيار الاتّحاد السّوفياتي عام 1989، والمخرج الوحيد لمثل هذا الوضع الّذي يهدّده السّباق نحو التسلّح وامتلاك أسلحة الدّمار الشّامل، وبالتّالي تحقيق السّلم، يكمنُ في خلق حُكومةٍ عالميّةٍ (Gouvernement mondial)، طبعاً على افتراض انْهزام أحد الطّرفين المتصارعين. ولرفضه وعدائه الشّديد للشّيوعية فقد وصل **راسل**إلى استشراف هذا الوضع مُوضّحاً استحالة أن يسُود مثل هذا النّظام العسكريّ التُوتاليتاري المستبّد بقاع العالم، لأنّه مُؤسّس على الحقد والكراهيّة والمرارة، وبالتّالي فإنّ الحلّ المتبقّي أمامنا هو أن ينتصر الغرب.

د- آراؤه في التربية:

قامت التّربية عند راسل على خلفيةٍ فلسفيّةٍ سياسيّةٍ واجتماعيّةٍ، حيثانبت النّظرية التّربوية عنده على نقد النّظرية التّقليدية في التّربية، **هذه الأخيرة سادت لعصورٍ طويلةٍ وعملت على تغييب شخصية الطفل وجعْله مجرّد جهاز استقبال لِما يُقدّم له من المعارف والمعلُومات الجاهزة.** وتُعتبر التّربية مثلها مثل الحرْب تماماً

1 Ibid، ص 168.
2 راسل، **السّلطة والفرد**، ص 132.
3 راسل، **غزو السّعادة**، ترجمة: سمير شيخاني، (بيروت: دار الأمير، 1995)، ط1، ص 19.

مُؤسّسة سياسيّة[1] يكمُن فيها الأمل في إعادة أيّ بناء اجتماعيّ، نظراً لما يكْتسيه هذا المَجَال من أهمّيةٍ وخُطورةٍ في آنٍ معًا باعتبار التّأثير الّذي تُمارسه على عُقول النّاشئة بجعْلهم يُطيعون ويأتمرُون لسياسةٍ أو عقيدةٍ أو قناعةٍ أيديولوجيّةٍ مُعيّنة بذاتها. وهي لهذا السّبب تقومُ على مبدأين أساسيين: العدالة والحرّية[2]. وقد شكّلت الأسئلة: هل نربّي النّاشئة لأنفسهم أم للدّولة؟ بعبارةٍ أخرى: هل نربّي الفرد ذاته أم لأجل الجماعة؟ هل يكُون التّركيز على الفرد أم على المواطن؟ المحور الأساسيّ لآرائه التّربوية.

افتتح راسل مدرسة بيكوهيل بالاشتراك مع دوراراسل الزّوجة الثانيّة عام 1927، وكان طفليه من تلاميذها وتُصنّف بأنها مدرسةٌ خارجةٌ عن التّقاليد. اتّجه اهتمامه إلى مجال التّربية قبل ميلاد طفلَيْه مع نشوب الحرب العالميّة الأولى، حيث كانت فكرة المدرسة تنصبّ على توفير الحرّية للنشء وتجنّب ما يتعرّض له من كبتٍ، لأنّ من شأن سياسة الحظر في نظره أن تؤدّي إلى الكبت والاضطرابات النفسيّة. لكن ما سبّب إخفاقها هو كونها تحوّلت إلى ملاذٍ طبيعيّ للأفراد الّذين يصعُب مراسُهم خاصّةً أولئك الّذين استبعدتهم المنشآت التعليميّة الأكثر اتّباعاً لنظُم التّعليم التقليديّة. وتتميّز ميوله التعليميّة بالاتّجاه نحو آراء فرويد، وهو يمكن تفسيرهمن خلال الأثر الّذي أحدثته الحرب العالمية الأولى فيه، ولكنّه لم يعترف بأنّ المخْرج للحيرة في السّلوك هو في تحرّر الإنسان من مكبُوتاته، بل اعْترف بأنّ الإنجازات الّتي حقّقها في حياته كانت نتيجة مُمارسةٍ هائلةٍ من ضبط النّفس وترويضها وقوة الإرادة.

تقُوم التّربية عند راسل على تهذيب أو تثقيف الغرائز وليس قمعها، ولأنّها عملية بنائيّة بالدّرجة الأولى فإنّه ينبغي لها أن تراعي الفرُوق الفرديّة بين الأطفال أو المتعلّمين، وإلى جانب ذلك ينبغي الابتعاد عن الصّياغةوالقولبة أوالنّمذجة، فينظر إلى الطفل باعتباره غايةً لا وسيلةً لأنّ في الإنسان كما يقُول راسل صفة السمّو أي الخلق المثاليّ، خاصّةً وأنّ الطفل بحُكم استشعاره لضُعفه وقلّة حيلته وانكساره وعجزه أمام العالَم يميلُ إلى تصديق الآخرين والثّقة بهم والاعتماد عليهم أيضًا وبشكلٍ كُلّي.

1 راسل، **أسس لإعادة البناء الاجتماعي**، ص 117.

2 Ibid، ص 118.

إنّ النّظام المثاليّ في التّربية يجب أن يكُون ديمقراطياً أي قابلاً للتّعميم وتُعامَل فيه النّاشئة على قدم المُساواة بحيث ينال كلّ واحدٍ أفضل ما هو موجُود، ولا يقصد طبعاً المساواة التامّة لأنّ اختلاف الذّكاء والقُدرات أمرٌ بيّنٌ وإلاّ كانت النّتيجة هي التّضحية بالتقدّم لا محالة[1]، وينبغي للتّربية أن تنسجم مع متطلّبات العصر وتغيّراته وكذلك تعقّد مشاكله خاصّةً مع ما يقدّمه العلم الحديث من مُستجدّاتٍ وابتكاراتٍ تُحتّم مسايرهّا، ولأنّ التّعاون الاجتماعيّ يتطلّب فوارِق في الأذواق والمواهب.

ينبغي أن تستهدف التّربية بناء الفرد الصّالح عن طريق تهذيب الغريزة لا قمعها، وتنمية المهارات البنائيّة لأنّ الطّفل يتمتّع بإرادة قوّة ينبغي لها أن تَجد مُتنفّساً ومنفذاً بريئاً، وهي صفةٌ تتجلّى منذُ الطّفولة ولا ينبغي قمعها أو قتلها في مهدها وإلاّ فإنّنا في نظر راسلسنحصل على شخصٍ سلبيّ يتمتّع "بصلاحٍ خائرٍ"[2] لا تحتاجه دُنيانا. إنّ الأسلُوب الحكيم في التّربية هو الّذي يأخذ في الحُسبان أنّه يهيّئ رجلاً ومواطناً وإنساناً، ولهذا يُنبّه راسل إلى مسألة تعليم التّاريخ بجميع ما يتضمّنه من حُروب، حيث يُراعى استعطاف الطّفل في جهة المهزُوم وكذلك تشبيهها بالمشاجرات الّتي تقع بينه وبين أقرانه حتّى نحمله على فهم طبيعتها الحمقاء[3].

إنّ غاية التّربية هي أن تسمح لكلّ واحدٍ بتحقيق ذاته في إطار ثقافةٍ ذات نزعةٍ إنسانيّةٍ أكيدةٍ، وإن بدَت هذه الغاية طُوباويّة فإنّها الوَحيدة الّتي تحْمي التّربية من إطلاق الحبل على الغارب أو التعصّب المذهبيّ[4]، وهو المعنى الّذي نجده متجلّياً عند كانط عندما اعتبر التّربية مشروعاً بوُسعه أن يصير أفضل، فهي فنّ يُستكمل من قبل الكثير من الأجيال بهدف أن يخطو كلّ جيلٍ خطوةً أكثر نحو اكتمال الإنسانيّة[5]، وهو ما يجعل مفهُوم راسل عن التّربية إنّما يكتسي طابعاً مثالياً مستقبلياً ويجعل من السّلم بذلك مشرُوعاً لا يتحقّق إلاّ على المدى البعيد.

---

1 راسل، **في التربية**، ص 20.

2 راسل، **في التربية**، ص 93.

3 Ibid، ص 143.

4 أوليفيي ربول، **فلسفة التربية**، ترجمة: عبد الكريم معروف، مراجعة: عبد الجليل ناظم، (المغرب: دار توبقال، 1994)، ط1، ص 21.

5 كانط، **تأمّلات في التربية**، ص 17.

هـ - رأيُه في الدّين:

بدأ **راسل** بالتحرّر من الاعتقاد الديني: الإيمان بالله، حرية الإرادة، الخلــود[1]، معتمِداً حجّة الحركة لإبطال حرّية الإرادة، كما اعتقد أن لا شيء يُثبت أنّ الرّوح ستبقى بعد أن ينحلّ الجسم ويفسد، إلى جانب أنّ الآلهة جميعاًفي نظره محلّ إمكانيةٍ لا يقينٍ. والحاجة إلى الدّين ناجمةٌ عن الخوفمن: الطبيعة، من الحروب، من الأهواء الخاصّة والعواطف الجامحة.

إنّ الدّين يفرض نوعاً من الرّقابة على العقل ويمْنعه من التّفكير بحرّية، والأديان عبر التّاريخ كلّه جعلت النّاس يُؤمنون بشيءٍ لا يستطيعُون البرْهنة عليــه، وهــي بذلك تشجّع رُوح المحافظة والجمُود حيث لا يخلُو أيّ برنامجٍ مدرسيّمن عقيدةٍ من العقائد وبالّتالي فهي بتعاليمها تعدّ من العقبات الّتي تحُول دُون انطلاق عمليةٍ تربويّة سليمةٍ، وهو في هذا يشترك مع **كارل ماركس**. هذا، وإيمان الإنسان بــالله يزيــد ويقلّ مع حاجة النّاس ورخائهم (يؤمنون به وقت الشدّة وينكرُونه عندما تتحسّــن حالهم).

وسبب هذا الرّفض إنّما يعُود إلى أنّ الكنيسة قاومت التقدم السّياسي بنفس المرارة الّتي قاومَت بها التقدّم في التفكير[2] مُحاولةً من خلال ذلك تدريس مذاهب جامدةٍ ويقينياتٍ لا مجال لمناقشتها جاعلةً منه قوةً محافظةً، وتصبح قــوةً هائلــةً عندمَا يمتزج فيه العُنصر الشخصيّ والاجتماعيّ، فالأوّل شأنٌ خاصّ وهو التديّن أمّا الثّاني فشرعيّ وذو شأن سياسيّ تعلّمه الدّولة أو المدارس المدعُومة من رسُوم الطلاّب[3]، والمعنى أنّ السّوء يكمُن في التّعاليم الدّينية الّتي تُعلّم وهو ما يحُول دُون تنمية الرّوح العلميّة طالما أنّ هُناك افتراضَات تُعتبر مقدّسةً وغير مفتُوحــةٍ علــى السّؤال "وكلّ عقيدة مُعفاة من التّدقيق الإدراكيّ الّذي هو سمَة لاعتقادنا العلميّ تُعتبر ضارّة"[4].

---

1 راسل، **سيرتي الذّاتية**، ج1، ترجمة: عبد الله عبد الحــافظ وآخــرون، (القــاهرة: دار المعارف، 1970)، د. ط، ص 52.

2 راسل، **أسس لإعادة البناء الاجتماعي**، ص 161.

3 راسل، **التربية والنظام الاجتماعي**، ص ص (97-98).

4 Ibid، ص 104.

وممّا يُعاب على الدّين أن يعتقدَ رجال الإكليروس أنّهم أكثر فضيلةً من غيرهم أي من بقيّة النّاس، الأمر الّذي يُسبّب انْحطاط البقيّة لأنّها تشعُر بدُنّوها وهو أمرٌ غيرُ صحيحٍ في نظر الفيلسوف، كما أنّ ممّا يضرّ هذه المهنة هي الأوقاف باعْتبار الكنيسة مُؤسّسة كبيرة تقُوم في أدَاء مهامّها على الاعْتبار الاجتماعيّ والمناسبات خاصّةً عندما ترتبطُ بعقائد قديمة[1]، وعندَما تصبحُ المهنة الكهنُوتيّة عبئاً تفقدُ وظيفتها الأساسيّة، فيؤمنُ النّاس ويخلصُون للدّيانة التّقليدية الّتي لا تولّد في العالَم رُوحاً جديدةً، وينظرون إلى الماضي بدَل المستقبل ويفتّشون عن الحكمَة في أقوال المسيح التي تبقى على الرغم من أنّها جديرةٌ بالإعجاب غير وافيةٍ لكثيرٍ من القضايا الاجتماعيّة والرّوحية في العالم المعاصر.

ما يجب علينا القيام به هو وضع أخلاق إبداعٍ موضع أخلاق الخضوع، أخلاق أملٍ ومبادرةٍ (morale d'initiative) موضع أخلاق الخوف أو أخلاق الخضوع (moraledesoumission)، أخلاق ما ينبغي أن نقُوم به من أشياء بدَل ما ينبغي أن نمتنع عنه، أي أنّ الحياة الدينيّة ينبغي أن تُوحيها رؤية لما يُمكن أن تصير إليه الحياة الإنسانيّة، فليس الدّين الانتقاد الدائم والابتعاد السلبيّ عن الخطيئة وليس مجرّد شعائر وأساطير وطقوس مبنية على العادة تكرّرت لدرجة آليّة[2].

1 راسل، **أسس لإعادة البناء الاجتماعي**، ص 163.

2 Ibid، ص 167.

رودولف كارناب

(1970-1891)

رودولف كارناب CARNAP RUDOLF

(1970-1891)

(مسيرةً وفِكراً)

أ. دليل محمد بوزيان
(جامعة تلمسان - قسم العلوم الإنسانية -
شعبة الفلسفة - الجزائر)

I - السيرة الذاتية للفيلسوف:

"رودولف كارناب CARNAP RUDOLF" مِن مواليد مدينة " RONS - DORF - رُونْسدُورْف" بالقُرب من "بَارْمَن" BARMEN في شمال غرب ألمانيا في 18مايو سنة 1891م، أبوه يُدعى "جْوَان كَارْنَاب"، المُنْحَدِر مِن عَائلة النَسّاجين الفقيرة، لكِنّهُ بِفضل كِدِّهِ، اكتسب مَكانةً مَرمُوقةً ومُحْتَرَمة، أمّهُ "آنَّــاَ كارنـــاب" فتَنْحَدِرُ من أسلافٍ كانوا أساتِذة وقساوِسة وفلاحين. ويروي "كارناب" سبب هلَعِهِ وشَغَفِهِ بفنون الكِتابة والتأليف حيث يروي أنّه لّما كان طِفلاً، كانت أُمَّــهُ تُؤلِّفُ كِتاباً ضخْماً تَصِفُ فيه حياة وعَمل وأفكار أبيها الراحِل الأستاذ والكَاتِب البيداغوجي "فريدريك وِلْيام دورفيلد" فكان مفتوناً بفعالّية تدوين الفِكْر السِّحرية على الورق. ومنذ ذلك الحين يُضيف "كارناب" قائِلاً وأنا شغوفٌ بِهاَ. وَ كانت وَفاتُهُ بالوِلايات المتحدّة الأمريكية في سنة 1970م.

تلقى تعليماً برجوازياً في صِباه، تخصّصَ في الفيزياء والرياضيات والفلسفة، وذلك أثناء مُزاولتِهِ نشاطه التعليمي بكُلٍّ من جامعة "فرايبورج" و"يِّينا" بين سنة 1910م و1914م. وقد تتلمَذَ في "يِّينا" على يّد "جوتلـوب فريجـه" GOTLOB. FREGE، الذي كان لَهُ أكبر الأثر هُوَ و"برتراند راسل" B. RUSSEL على تفكير "كارناب"[1].

---

1 أنظر مقدمة كتاب، "الأسس الفلسفية للفيزياء، لِـ "كارناب، رودولـف"، للمُترجم د. السيّد نفادى، ص 07، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1993م.

في سنة 1921م حصل على الدكتوراه في الفلسفة والموسومة بـ: "المكان: إسـهام في نظرية العلم" والتي نُشِرت سنة 1922م في مجلّة: "دراسات كنتيـة kantstudien"، وفي هذه الرِسالة بدأت معالِم "الوضعية المنطِقية" واضِحةً في طريقة تفكيرِه، إذ أبرَزَ في هذه الرِسالة الاختلاف المُتجَلي بين كلّ مِن رُؤيَـة "الرياضـيين" و"الفيزيـائيين" وحتّـى "النِفسانيين" حول معنى لَفظ "المَكَان". وهكذا أسّسَ لِفِكرة – أنّ الخِلافات الفلسـفية مرّدُها في الغالب إلى العجز عن التحليل المنطقي للتصَوُرات المُستَخْدَمَة[1].

لقد حاول "كارناب" إذن أن يُقدِّم تصَوُر للفلسفة، يتّسق مـع اعتقـادات الوضعية المنطقية. فحين نـزَح إلى الولايات المُتحدة الأمريكية في بـدايات سـنة 1935م نتيجة استفحال أمر النازية في ألمانيا وما جاورها، صار في فترة وجيزة أحد أبرز مُمَثِلي فلسفة المعرفة أو العلم المُعاصِر. فقد قَبِل عرضاً تقـدّمت بـهِ جامعـة "شيكاغو" لِشُغل منصب أستاذ الفلسفة في عام 1936م، وظـلّ يقـوم بتـدريس الفلسفة حتّى سنة 1952م، أين قام في هذه الفترة بإصدار (الموسوعة الدولية للعلم المُوحّد) وذلك بالاشتراك مع كلّ مِن: "أوتونيـوراث otto neurath" و"تشـارلز موريس Charles w. MORRIS" المنطِقي الأمريكي الشهير. لِينصَرِف فيما بعد إلى الاهتمام بِمواضيع "علوم اللغة" وبعدها انتقَل إلى التعبير عـن اهتماماتِـهِ اتجـاه مُشكلات الاحتمال والاستقراء، ولهُ عِدّة مؤلفات في ذلك[2].

كان "كارناب" دائِماً يُراجِعُ مفاهيمَهُ، ولكِنَّهُ بَقِيَ وفِّياً لِبرنـامج يُمكِـنُ أن نُلَخِصَهُ في ثلاث نقاط أساسية:

أولاً: "الإمبريقية **l'empirisme**" أو التجريبية كما كانت تُسّمى، أين ينبغي أن تخضَع كلّ معرفة عِلمية للتحقق التجريبـي. **ثانياً**: "الوضـعية **Positivisme**" بأبرز ما تحمِلُه من معنى الرَفْض للميتافيزيقا **Methaphisique**. **ثالثاً**: تبني "المنطق الصوري **logique formelle**" كأداة مُثلى في خِدمة التحليل الفلسفي[3]. وفي سنة

1 بدوي، عبد الرحمان، الموسوعة الفلسفية، ج2، المؤسسة العربية للدراسـات والنشـر، بيروت، لبنان، ط1، 1984م، ص 249.

2 أنظر، مقدمة كتاب "الأسس الفلسفسة للفيزياء"، لِرودلف كارناب، المصدر السابق، ص 8.

3 ELIZABETH Clément, Chantal Demanque, Laurence Hansen, Pierre Kahn, LA PHILISOPHIE de **A** - a - **z**, Hatier, Paris, octobre, 1994, pp. 50, 51.

1954م عُيِّنَ أستاذاً للفلسفة في جامعة كاليفورنيا في "لوس أنجلس" في الكرسي الذي خلا بوفاة "هانز ريشانباخ". واستمرَّ في هذا المنصب إلى أن ترك التدريس في سنة 1961م[1]. وَ كانت وَفاتُهُ بالوِلايات المتحدّة الأمريكية في سنة 1970م.

II لائحة كرونولوجية بِمؤلفات "رودولف كارناب":

باعتبار "كارناب" من أهّم رُوّاد "الوضعية المنطقية" أو "التجريبية المنطقية"، فإنّ أبرز وَ أهّم أعماله كانت تَصُبُّ في هذا الحقل من المعرفة عموماً، إذ ترجَمَت مؤلفاتِهِ حقيقة أهداف هذهِ المدرسة، وهذا عرض كرونولوجي لأبرز أعمالِه من كُتب أساسية وكتب صغيرة، ومقالات منشورة:

1. ***المكان: محاولة للإسهام في نظرية العلم، عام 1922م* Space: A contribution to the théory of science**، وهُو بحثٌ لِنيل درجة الدكتوراه في الفلسفة، طُبِعَ بعد ذلك عام 1922م، في مجلة الدراسات الكانتية، ولقد ميَّز بطريقة منطقية بين المفاهيم أو التصورات الرياضية والفيزيائية المُتعلِقة بالمكان.

2. ***البناء المنطقي للعالم*: "La Construction Logique du Monde"**

يُشَكِّلُ هذا المؤلف عمَلَهُ الرئيسي، أَلّفَهُ سنة 1928م، ويُعالِجُ "كارناب" في مُقدِّمة هذا الكتاب الفلسفة بنوع من الاقتضاب، حيث يرى أنَّ - كلّ معرفة تَنْتُجُ عن طريق العُلوم المُنْفَرِدَة، وهِيَ - أي الفلسفة - على العكس من ذلِك، ليست بحث شيء، ولكنّها انعكاس للأُسُس والمناهِج، وفي المقام الأوّل للمنطِق وَ لُغَة العُلوم، **الفلسفة عِلمُ العُلوم**، وفقط بِطريقة غير مباشِرة هِي عِلم العالم، إذا كانت هِيَ ذاتها عِلماً[2].

يرى "كارناب" أنّ كتابَهُ هذا: «البِناء المنطِقي للعَالَم» هُو خُطوة على الطريق نحو الفلسفة باعتبارِها عِلْمٌ مُتَحَرِّر مِن المِيتافِيزيقاَ. يعتَمِدُ "كارناب" في كتابهِ هذا على المنطق الحديث المُتَطَوِر في نِطاق الرِياضيات (المنطق الرمزي

---

1 أنظر "بدوي، عبد الرحمان"، الموسوعة الفلسفية، ج2، المرجع السابق، ص 250.

2 شنيدرس، فرنر Werner, schneiders، الفلسفة الألمانية في القرن العشرين، تر: محسن الدمرداش، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2005م، ص، 131.

الحديث) كأداة مُثلىَ للاستعمال في مجال الفلسفة – وهُوَ يقصِدُ كما قال "هوسرل Husserl Edmund" (1938/1859)، الفلسفة التي تسلُك طريق العِلْم الصَّارِم – شأنُهُ شأن "لايبنتز Leibneitz"، يُؤكِّد "كاناب" على ضرورة تقسيم العمل في الفلسفة على شاكِلة العلوم المُنْفَرِدة ولكِن في إطار ما يُسّمى عِندَهُ بالعِلْم الكُلّي. فالعِلم عِندَهُ يشْتَمِلُ على الكُل مِن حيث المبدأ. أي أنّ العِلم كمذهب، معرِفة مفهومية ليس لها حدود، والمقصود بلا محدودية المعرفة العلمية هُو أنّهُ – لا يوجد سُؤال يُمكِن أن تستحيل إجابَتُهُ أساساً على العِلم... ونظراً للكلّية التي يَتِّمُ النداء بهذه الطريقة، أصبَح لا حاجة للفلسفة كَميتافيزيقاَ، لأنّ الميتافيزيقا ليستَ عِلْماً[1].

3. ***التركيب المنطقي للغة* "La syntaxe logique du langage"**

يُفَرِّق "كارناب" بشِدَّة في مُؤلّفِه الثاني هذا والذي ألّفَهُ سنة 1934م، بين مسائِل اللغة ونظَريات الجُملة مِن ناحية، وبين المسائِل المنطقية مِن ناحية أخرى. هذه الأخيرة تتشكَّل مِن مفاهيم وجُمَل ونظريات، وإلى حدِّ الآن ما زالت الفلسفة مُجرَّد مزيج وخليط من مسائل الموضوع (التي تَخُصُّ الأشياء التي يتِّمُ تناولُها في العلوم المُنفرِدة من ناحية، والموضوعات غير المُتواجِدة في مجالات شَتَّى العُلوم المُنفَرِدة من ناحية أخرى – أي الموضوعات الوهمية –). بناءاً على ذلك رجعت الفلسفة بذاتِها لديهِ إلى ما أسماه – مسائِل منطقية – وفيما عدى مسائل العلوم المنفردة، تبقى كمسائل علمية حقيقية فقط مسائل التحليل المنطقي للعلم، وجُمَلَها ومفاهيمِها ونظرياتِها. هذهِ المسائِل التي فيها تركيب لُغة العِلم كمحّل للنقاش هِيَ ما يُسّميه "كارناب" بمنطِق العِلم[2] – هذا الأخير يُصْبِحُ هُو المتَبَقي الوحيد وذلك حين تُنَّقى الفلسفة مِن العناصِر العِلمية. ومِنهُ كان فَحوى هذا العمَل مُنحَصِراً في تنصيب "كارناب" كَمُمَثِّل منطِقي للعِلْمية الحديثة للفلسفة، فعَبْرَ صفحات هذا الكِتاب، نجِدُهُ يُلْغِي مَاهِيَتان للفلسفة هُما على التوالي:

1 المرجع نفسه، أنظر صفحة 132.

2 شنيدرس، فرنر Werner, schneiders، الفلسفة الألمانية في القرن العشرين، المرجع السابق، ص 133.

- الصيغة النظرية التقليدية للفلسفة والــتي كانــت تَــرُدُّ الفلســفة إلى الميتافيزيقا.
- الصيغة التي كانت تهتَّمُ بالمسائِل الوُجودِية باعتبارِها «لُغز الحياة» ومِنْــهُ إبعاد ما يُسَّمى بفلسَفة المُمارسة وضرورة تركِها للإدارة الفرديــة. إذن فكينونة الفلسفة الجديدة لدى "كارناب" تكمُنُ في كونها (منطِق العِلم) أو (عِلم أساسي صارِم)، هِيَ فلسفةٌ تُرْجِعُ ذاتَها إلى التحليل المنطِقــي للعلُوم ولُغَتِها.

4. *الأسس الفلسفية للفيزياء:* **"Les fondements Philosophiques de la Physique" (1966م)**

يُحدِّدُ "كارناب" في مقدمتِهِ لهذا الكتاب مصدرهُ، باعتبارِهِ حصيلة محاضــرات ألقاها لفَترَة مِن الزمن في "ندوة علمية"، حيث أدخل عليها جملــة تعــديلات مسّت الشكل والمضمون، مع احتفاظِهِ بنفس عنــوان النــدوة، أي "الأســس الفلسفية للفيزياء". إذ تناول فيه بالدراسة جملة من المفاهيم والنظريات ومناهج البحث في العلوم الفيزيائية، مؤكّداً عبر هذه المحاضرات وجهة نظرِه الفلســفية حول تلك القضايا، مُبرزاً أهمية التحليل المنطقي للمفاهيم والقضايا ونظريــات العلم. وقد ساهَم بقدَر كبير في تجميع مادّة الندوة هذه في كتاب، شــريكهُ في إخراج هذا العمل كما يقول "كارناب" نفسُه "مارتن جاردنر M. Gardner".
في هذا المُؤلَف يُصَّرِحُ "كارناب" بِأنَّهُ لم يتقدَّم بمُعالجة نسقية لِكُلِّ المُشــكِلات الهامَّة في الأسُس الفلسَفِية للفيزياء، بل فقط قام بِحصْرِ بَحثِهِ في عدد محدود من المُشكِلات الرئيسية كما هو موضّح في أقسام الكِتاب الستّة[1].
إضافة إلى كِتاباتِهِ في قضايا التحليل المنطقي للعلوم ولُغَتِها، فإنّهُ كَتَبَ أيضاً في عِلم المعاني، إذ أسَّس لِنظرية الأنساق، إذ تُعَدُّ هذه النظرية، أداة قيِّمَة لِرُؤية العَــالَم وفهْمِهِ، كما تُزَوِّدُنا بوسيلة مِنَ الوسائِل النادِرَة لِجميع شتات المَعرفة ومِــن ثمّــة تنظيمِها[2]. وهذه بعض العناوين في ذلك التخصُّص:

---

1 أنظر كتاب "الأسس الفلسفية للفيزياء"، لِرودولف كارناب، المصدر السابق، ص، ص، 14، 15.
2 Measarovic Mihajlo, La Théorie des systèmes dans la Pensée scientifique, Op.Cit., Page 70.

5. "*مقدّمة في علم المعاني (السيمنطيقا)*" **Introduction to Semantics**: ظهر هذا الكِتاب أوّل مرّة في سنة 1942.

6. "*الصياغة الصورية للمنطق*" **Formalization of Logic** والذي ظهر سـنة 1943م.

7. "*المعنى والضرورة*" **Meaning and Necessity** في سنة 1947م. وعبر هذا الكتاب استطاع أن يؤسِّس منطِقياً لمفهـوم الحقيقـة. موّجهـا النقـد إلى التصورات التقليدية التي استعملها الفلاسفة دون تمحـيص أو نقـد، ودون تعريف بطريقة دقيقة، حيث أسَّس لفكرة التصور السيمنطيقي للحقيقة.

8. "***أسُس المنطق وَ الرياضيات***" **وظهر** في سنة 1939م. شرَح فيه الاخـتلاف الموجود بين علم التركيب وعلم الدلالة، وأوضَح أهميـة هـذه الأخـيرة في ميتودولوجية العِلم كنظرية لِتأويل الأنساق الصورية مِثل "الأنساق البديهية في الفيزياء".

9. "***الأسس المنطقية للاحتمال***" في سـنة 1950م، **Logical Foundation of Probability** إذ يُعارِضُ مِن خلالِهِ النظرية التكرارية للاحتمال عِند كلّ مِن: "ميزس" و"هانـز ريشانباخ".

10. "***مشاكل وهمية في الفلسفة: عقول الآخرين والنزاع حول الواقعية***" وهُـوَ كِتاب صغير ألّفهُ في عام 1928م، يؤكّد فيه أنّ المشاكِل الميتافيزيقية عامّـة، ومُشكِلة الواقعية والمثالية بالخصوص ينبغي أن تُعّدُ مشاكل وهميـة زائِفـة. ويعتَمِدُ في دعواه هذه على مبدأ القابلية للتحقق الذي قال بِهِ "فتجنشـتاين"، وسنُوَضِّح العلاقة بينهما لاحِقاً. إضافة إلى هذه المؤلفـات لديـه **مجموعـة مقالات**، وهذا المقال المُعَنْوَن بِـ: "**التغلُب على الميتافيزيقا بواسِطة التحليل المنطقي للغة**"، الذي نشرهُ في سنة 1932م. وفيه يُميِّـزُ بـين نـوعين مـن التقريرات الزائفة أو الوهمية حسبَهُ: - التقريرات التي تحتوي على لفظ يُظَّـنُ خطأ أنّهُ لهُ معنى تجريبـي، والتقريرات التي تكون عناصِرُها ذات معنى لكنّها مُجتمِعة لا تُعطِي معنى. ويزعم "كارناب" أنّ كِلا النوعين مُتـوافِر جـدّاً في الميتافيزيقا. وساق شواهِد على ذلك، مثلا هناك عِبارات وظّفهُما "مارتـان هيدغر **M. Heidegger** (1976/1889)، في محاضرتِهِ المُعنونـة بِـ: "مـا

الميتافيزيقا؟" مثلا العبارة القائلة: "إنّ العَدَم نفسُه يُعدم" وقد علّق عليها "كارناب" باعتبارها تحتوي على خطأ مُزدوج، الأوّل أنّها تحتوي على لفظ لا معنى لَهُ وهو – يُعدم **nichtet** – والثاني أنّها تحتوي على خطأ في نظم العبارة مُجتمِعةً هُو استِخدام اللّفظ **Nichts** (= العدم) على أنّهُ اسم[1]. لقد هاجم "كارناب" في هذا المقال التصورات الفلسفية التي يستعملها الفلاسفة عادّة وقال إنّها فارغة مِن المعنى وليس لها أيُّ مرجع وقائِعي. فلقد أخذ "كارناب" مقاطع وجُملاً من كتاب "الزمان والوجود" وحلّلها منطِقِياً مستنتِجاً على أنّ هذه المفاهيم تخلو مِن المراجِع وأنّ ما يقولُهُ "هيدغر" ليس سِوى ضَباب ميتافيزيقي لا يُقابِل شيئاً في الوقائع الأمبريقية[2].

إضافة إلى ذلك عَمَلُهُ المُشترك مع "أوتو نتويرات **Otto Neurath**" و"تْشَارْلز مُورِيس **Charles Morris**" الذي أفرز: «**الموسوعة الدولية للعِلم المُوحّد**» في عام 1938م، حيث أكدَّت هذه الموسوعة توحيد الألفاظ العِلمية، أكثر مِمّا كانت تُؤَكّد القوانين العلمية.

من حيث طبيعة الأعمال التي أنجزها "كارناب" فإنّنا نستطيع الجزم في الأخير، بأنّ شَأنَهُ شَأن "لودفيج فتجنشتاين" مَرَّ تفكيره بمرحلَتين: فقد انشغل في بداية أعماله الفكرية الأولى بتحليل المفاهيم العِلمِية مُستعيناً بالمنطِق الحديث، من أجل تنقية المُشكِلات الفلسفية، أمّا المرحلة الثانية حدث له نوع من التراجُع، حيث ساد لَدَيهِ اعتقاد على أنّ مُهمّة الفلسفة لا تنحصِرُ فقط في تحليل الأفكار وتوضيح المبادئ الخاصّة بالعلوم، فطالما أنّ للفلسفة معنى معرفي، وإن لم يكُن لها معنى تجريبي، فإنّ لها أن لا تتوقف عن التوضيح والتحليل، وإنّما أن تُنتِجَ معرفة جديدة بما انّها لم تخرج عن لغة العِلم حيث يُمكِن قول كلّ شيء قابِل للقول. أمّا فيما يَخُصُّ اللغة، فالدِّقة شرط أساسي في إقامة الأنساق وفي اشتقاق القضايا، وهو ما توفِرُهُ اللغة الرمزية[3].

---

1 أنظر بدوي، عبد الرحمان، المرجع السابق، ص 250.

2 أدهم، سامي، المعتقد المهيمن **المحرِّك والدُّمية**، دار كتابات، بيروت، لبنان، ط1، 2000م، ص 60.

3 كارناب، رودلف، "المنطق القديم والمنطق الجديد" ضمن دراسات في المنطق مع نصوص مُختارة، عزمي إسلام، وكلة المطبوعات، الكويت، د (ط)، د (ت)، ص 80.

I – مقاربة بيوغرافية لآراء وفلسفة "رودولف كارناب" (1970/1871)

يمكِن تلخيص أطروحات "كارناب" حسب "غاستون غرانجيه" في سِتّة بنود[1]:

أ. العالم واحِد، لكن تجربتنا عنه تتجزأ تلقائياً إلى حقول عِدّة: حقل المواضيع النفسانية الحقّة، حقل المواضيع الفيزيائية، حقل المواضيع المتداخلة مع النفسانية وحقل المواضيع الثقافية. وهذا العالم قابل للمعرفة العلمية ودور الفيلسوف هو أن يُقدِّم انطلاقاً من هذه الوحدة للتجربة في العالم تكويناً منطِقيا لِتعدُدِية أنماط المواضيع، ثمّ القيام بتفسير معرفتنا العلمية لهذه المواضيع ذاتها.

ب. المعرفة الوضعية لا يمكن أن تكون سِوى بنائِية، ولا تَصِلُ إلى ما هُوَ مُفرَد في التجربة...

ج. يمكن للتكوين أن ينطلِق اعتباطاً من مُعطيات مُقتبسة مِن أيِّ حقل للتجربة... فنقطة الانطلاق المختارة من "كارناب" تنتسب إلى حقل "النفسانية الحقّة". إنّه "المعيوش" عنصر كامل من التجربة... فوحدة العالم تضمن التطابُق النهائي للمنظومات التصورّية المبنية بطُرق مختلفة...

د. من وِجهة أخرى يُصاغ التكوين بلُغات مُختلفة، ويُريد "كارناب" أن يُميِّزَ فيه بين أربعة لُغات، حيث ثلاث منها مُختلفة تماماً: **لغة البناء الشكلاني** (التي هِي لغة منطق "راسل")، لغة البناء الخيالي (التي هي لغة نظرية ساذجة للنماذج)، اللغة الواقعية والتي يُعبّر عنها بحدود مباشِرة مقتبسة من التجربة التي تتكون عفوياً...

هـ. المعرفة العلمية ليس لها مِن حُدُود...

و. المواضيع الفيزيائية، مواضيع واقعية... والواقع قابل للمعرفة العلمية، بقدر ما هو تكوين بِنائي، مُصاغ منطِقِياً، كمنظومة تصَوُرية مُعبِّرة عن وِحدة العالَم، وليست بِبساطة كظاهرة.

وهذه في رأيينا أهّم الآراء الفكرية في فلسفة "كارناب" نقترِحُها وِفق الترتيب الآتي:

---

1 أدهم، سامي، المعتقد المهيمن **المحرِّك والدُّمْية**، المرجع السابق، ص، ص، 57، 58.

أولاً: أساسيات النظرية المنطقية عند "كارناب":

المنطق الحديث عند "كارناب" هو منهج للتفكير الفلسفي، قائِم بناءاً على التحليل المنطقي لِعبارات الفلسفة بِوصْفِها نسقاً يُحاوِلُ فهمَ العَالَم، وأيضاً بِوصفِها بحثاً في طبيعة المعرفة ذاتِها. وكان من نتائِج ذلِك:

1. هدم الفلسفة وتربع المنطق المُعاصِر على عرشِها المسْلُوب.
2. حصر المعرفة الإنسانية في المعرفة العلمية والصورية.

فالمعرفة سواءاً الصورية مِنْها أو العِلمية (التجريبية) عندَهُ (أي "كارنـاب")، تتحوَّل إلى أنساق منطِقِية، وأيُّ مَعرِفَة لا يُمْكِن إدخالَهَا ضِمْنَ نسَق منطِقِي هـي معرِفة خالية مِنَ المعنى، ولا بُدَّ مِن استِبعادَها[1]. أمّا فيما يَخُصّ علاقة اللغة بعَـالَم الأفكار، فيُمكِن توضيح رؤية "كارناب" لِذلك من خلال القياس الآتي:

- اللغة هِي الشكل الأساسي للفكر.
- التحليل المنطقي للمعرفة هُو تحليل منطقي للفكر.
- **إذن** أيُّ تحليل منطقي للفكر هُو تحليل منطقي للغة.

وفي تقسيم "كارناب" للغة، نجِدُه يُركِز على نمطين من اللُغَة:

النَمطُ الأوَّل: سمّاه «**لُغَة المَوْضُوع**»، وهي اللغة العادية التي يستخدِمُها الناس في معاملاتِهِم والعلماء في أبحاثِهم وهي تُشير غالِباَ إلى ألفاظ وجُمَل تُعبِّـر علـى مواضيع العالم الخارجي. حيث ميّز بين ثلاثة أنواع من الجمل[2] داخِل هذا النمط - أي لُغة الموضوع -:

أ. الجُمَلُ التحليلِية: وهي خاصّة بالعلوم الصورية أي مجالات استعمالِها هـي علم المنطق والرياضيات. وهذا النوع من الجمل يمتلِكُ قِيَم صِدْقِهِ بذاتِهِ، إذ يتوقف صِدقَها على معاني حُدودِها، فهي جُمل لا تُقدِّم معرفة على وقـائِع العالم الخارجي، بل هِيَ مُجرَّد تحصيل حاصِل. وهي معرفة قبلية وصِـدقَها ضروري.

---

1 رشيد، الحاج صالح، النظرية المنطقية عند "كارناب"، دراسة فلسفية لجدل العلاقة بـين المنطق والعلم والفلسفة، منشورات الهيئة العامّة السورية للكتاب، وزارة الثقافة - دمشق - سوريا، د (ط)، 2008م، ص، 129.

2 رشيد، الحاج صالح، المرجع السابق، ص، ص، 129، 130.

ب. الجُمَل التجريبية أو التأليفية: وهِي خاصّة بالعلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية. فهِي تُعبِّرُ عن وقائِع مُعيّنة ومُحدّدة، وهي معارف بعدية، حيث يتِّمُ التأكُـد مِن صِدق هذهِ الحقائِق بواسِطة "مبدأ التحقُق التجريبـي".

ج. الجُمَلُ الخَالِية مِنَ المَعْنىَ: وهيَ الجُمل التي لا يُمكِن التحقُق مِـنْ صِـدْقِها لا تحليلياً ولا تركيبياً. وقد سمّاها "كارناب" بـ: «أَشْبَاه الجُمَل»، وبالتالي ينبغي حسبَهُ إخْراجُهَا مِن دائِرة الفلسفة.

وَمِنْهُ فإنّ صِدْقَ النَظَرِيَة المنطِقية إمّا أن يكونَ - صِدقاً مَنطِقياً صُورياً قَبْلِياً - أو - صِدقاً تجرِيبِياً بَعْدِياً. عِلما أنّ نطاقُ الأوّل أوسَع مِن نطاق الثاني، لأنّ الصِدق المنطقي يتضمن كلّ إمكانات الصِدق بما فيها التناقُض.

النَمطُ الثاني: «**التركيب المنطِقي للغة**»، إذْ يتّخِذ مِـن "لُغَـة المَوضُـوع" مَوضُوعاً لَهُ، فهُو يتناول بالتحليل مفاهيم علاقات حدود لُغة الموضوع، أينَ يـتِّمُ تحديد القواعد التي تُبنى عليها وشروط تركيبها ومدى صِدْق كلّ واحِدة منها. فما الغاية من التركيب المنطِقي حسب "كارناب"؟

إنّ الغاية مِن التركيب المنطقي إقامة **الأنساق المنطِقية** التي يُمْكِنُ أن تَردَ إليها لُغة الموضوع عُمُوماً، فـ "كارناب" يُقسِّم النسق المنطقي الذي يُقيمُـهُ إلى "اللغـة الموضوع" و"التركيب المنطقي"، ويَرُدُّ الأوّل إلى الثاني للتأكُد من صِـدق الأوّل[1]. كما ينقسم "التركيب المنطقي" بحَسَب "لغة الموضوع" إلى قِسـمين: **التركيـب المنطقي المحض** الذي يتناول الجُمل التحليلية، و**التركيب المنطقي الوصفي** الـذي يتناول الجُمَل التجريبية. والنسق المنطِقي سواءاً تعلق بنسق "لغة الموضوع" أو نسق "التركيب المنطقي"، بدورِهِما يتألف مِن:

قواعِد التكوين، والتي تختّصُ بكيفية تشكيل صِيغ اللُغَة الصَحِيحَة. **وقواعِـد التحويل و**تختّصُ بالعمليات الاستنتاجية المعمول بِها والعلاقات التي **تقـوم** بـين المُقدِّمات والنتائج[2].

ولكي نتوسّع أكثر في مضمون الشرح "للنظرية المنطقية" عند "كارناب"، نفصِّلُها حسب التقسيم الرُباعي الآتي ذِكرُهُ حسب **المحطّات الكُبرى في فِكره المنطِقي**:

---

1 المرجع نفسه، ص 131.

2 رشيد، الحاج صالح، المرجع السابق، ص، ص، 131، 132.

I - التركيب المنطقي للغة:

حاول "كارناب" أن يستبدِل الفلسفة بعِلم المنطق، مُبْتَدِءاً بالنَّحو، إذ يُمكِن استخدامَهُ لِتشكيل لغة مِثالِية، هِي "ما بعد اللغة" أو كما يسميها "كارناب" "اللغة الفوقية" (Métalangage)، وهِي لغة صورية، أي لغة من الدرجة الثانية* والتي ستُعوِّض اللغة العادية، لِتَصِير لغة منطقية حقيقية[1]، وهذا ما طرَحه كمشروع كل مِن "جوتلوب فريجه" و"برتراند راسل" و"فتجنشتاين الأوّل". ومِنه - فالتركيب المنطقي للغة، نظرية صورية تتناول التراكيب اللغوية، وتنتُجُ مِن التحليل المنطقي للغة. ويتألّف هذا التركيب مِن ناحيتين هُما: **الناحية التركيبية Syntaxe لل**جُمَل وهذه تتناول التركيب النحوي للجمل و**الناحية المنطقية** وهذه تتعلّق بقوانين اشتقاق الجُمَل، ويقوم هذا التركيب المنطقي للغة على تطبيق قوانين المنطق على التركيب النحوي للجُمَل[2] -. هذا ما يُوضِّح أنّ التركيب المنطقي للغة لا يهتّم إلاّ بالعلاقات الصورية بين الجُمَل وبالتركيب الصوري للألفاظ، دون مراعاة للمضامين التي تحملُها تلك القضايا والألفاظ. ولِهذا نجِد أنّ "كارناب" يضَع مُقابلة مفاهيمية بين مصطَلَحي: (منطق العلم) و(التركيب المنطقي). وفي نفس السياق، نجِدُ "كارناب" يُميِّزُ بين لُغة الموضوع Object Language، أو اللغة الشيئية، واللغة الفوقية Meta-Language، فلُغة الموضوع هِي التي تكون موضوع للدراسة، أمّا اللغة الفوقية أو اللغة الشارِحة كما يُسّميها البعض، فهِيَ التي تتِّم فيها صياغة النظرية الخاصّة بلُغة الموضوع[3]. ونظراً لِبنية اللغات الطبيعية غير المُنظّمة، وغير تامّة

---

* بعد اللغة هي تلك اللغة التي توضَع فيها القواعِد الصادقة على لُغة الموضوع، كذلك تُصاغ بما بعد اللغة كلّ النتائج النظرية المتعلِقة بلُغة الموضوع، وأحياناً تُستخدَم لغة التَخاطُب بِوصفِها ما بعد لغة. والسبب في تسمِيتِها "ما بعد اللغة" هُوَ أنّ هذه اللغة تُستَعمَل للكلام عن لغة الموضوع، فهي « بعد» لُغة الموضوع... وحسب ما يزعم "كارناب"، فإنّه في المنطق ينبغي التمييز الحاد الدقيق بين "لُغة الموضوع" و"ما بعد اللغة" وإلاّ يحدث مِن الخلط بينهما مناقضات معنوية) أنظر: بدوي، عبد الرحمان، الموسوعة الفلسفية، ج2، ص، 253.

1 Marc Le Ny, Découvrir La Philosophie contemporaine, Groupe Eyrolles, PARIS, 2009, Page 51.

2 رشيد، الحاج صالح، المرجع السابق، ص، ص، 134، 135.

3 جابري، محمد عبد الرحمان، نظرية العلامات عند جماعة فيينا - رودولف كارناب - دراسة وتحليل، دار الكتاب الجديد المتحدّة، ط1، 2010م، ص 174.

منطِقِياً كاللغة اللاتينية والجِرمانية مثلاً، فإنّ "كارناب" يعتقد أنّ عرض قواعِدها الخاصّة بالتكوين والتحويل كما سبق وأن ذكرنا، أمر فيه الكثير من التعقيد، والحلُّ بالنسبة إليه - أي كارناب - يكمن في الاستعانة باللغات الرمزية فهي منطقيّة، إذ يقول: "... *لأنه فقط بواسِطة لُغة رمزية تَتِمُ البرهنة على أنّهُ مِنَ المُمْكِن إنجاز صِياغة دقيقة، وبراهين صلبة*[1]..."

وحدها هذه الطريقة حسب "كارناب"، التي ستُمكّن من وضع نسق من القواعد التي تتّسِم بالبساطة والصرامة في الآن نفسه. هكذا يتجلى لنا بِوضوح فعاليات البِناء المنطقي، ومدى إمكانية تطبيقِهِ. وانطلاق من هذا التسليم، يعرِض لنا "كارناب" نموذجين من اللغة الصورية - الرمزية: اللُغَة رقم I، وهي مُحدَّدة Définite. واللغة رقم II وهِي غير مُحدَّدة Indéfinite، لغة فوقية ملائِمة ستَسْهَمُ أساساً في صياغة المُشكلات الفلسفيّة بوُضوح أكثر، كما سيسهم أيضاً في إغناءِها ومناقشَتِها بِشكلٍ كبير[2]. إنّ اللُغَة I محدودة لأنّ مُتغيراتُها حُرّة غير مُقيّدة، ويقيمها "كارناب" عن طريق الاستعانة بمجموعة من قواعد التكوين التي يعرض فيها لِثوابتها ومُتغيراتُها والطريقة التي يتِّم فيها بِناء جُمَلِها، ومجموعة من قواعد التحويل والتي تعتمِد على قواعِد حسابية غاية في التعقيد، لِتُحدِّد في النهاية جملة الشروط التي وِفقاً لها يُمكِن اشتِقاق جُملة من جملة أخرى. وعموماً فإنّ اللُغَة I تهتَّمُ بالجُمَل التحليلية وليس بالجُمل التجريبية[3]. أمّا اللغة II والغير محدودة، فإنّها تحتوي على اللُغَة I بوصفِها لغة فرعية داخلية، إضافة إلى احتوائِها على جمل أولية خاصّة بالفيزياء ومتغيرات وصفية، الأمر الذي يجعلها تقبل الجمل التحليلية والتجريبية معاً، أمّا من حيث قواعِد التكوين والتحويل، فهناك تشابُه من حيث الشكل بين اللُغتين I وَ II. هكذا يتضِّح لنا من خلال التركيب المنطقي - الذي قسّمَهُ "كارناب" إلى قِسمين حسب لغة الموضوع: تركيبٌ منطقي مَحض أو خالِص والذي تكون تعريفاتُهُ صورية خالصة، وتركيب منطقي وصفي، والتي تكون تعريفاتُهُ خاصّة بالجانب التجريبي لِجُمَل لغة الموضوع - أنّ عالَمُ اللُّغة هُوَ الغاية من دراسات

1 Carnap, R, The logical Syntax of Language, Op.Cit, p. 3.
2 Ibid., p. 55.
3 الحاج صالح، رشيد، النظرية المنطِقِية عند كارناب، المرجع السابق، ص، ص، 138، 139.

"كارناب" المنطقية، لِذلك نَجدُه يبتعِد عن العالم الخارجي، بل أحيانــا يصِــل إلى درجة إلغَاءِهِ وإحلال اللغة مكَانَهُ، فَحدود معرفتِنا تمنَعُنا مِن أن نتناوَل ذلِك العالَم، **فَحُدود مَعرِفتِنا هي حُدود لُغتِنا**. ولِهذا ينبغي استبعَاد كُلّ لُغة تَتحَدَّث عن العالَم الخارجي من دائرة العِلْم والفَلسَفة. ومنه يبرُزُ موقِف "كارناب" الرافِض "للأسلوب المادّي في الكلام" وتعويضُهُ "بالأسلوب الصوري في الكلام"[1]. إذن وفي هذا القِسم من المباحث في الدراسات "المابعد - منطقية"، والــتي انشــغل بالبحــث فيهــا الفيلسوف، نجِدُه يُرَّكِز على تحليل الجُمَل التحليلية، حاصِــراً مُهمّــة الفلســفة في التحليل السيمانطقي للجُمل التحليلية والتجريبية على السواء. وفي هذا الصدد يُبَيِّنُ "كارناب" مُهِّمَة التحليل المنطقي ووَظِيفتُه قائِلاً: «إنَّ وظيفة التحليل المنطقي هِــيَ تحليل كلّ المعارِف، أقوال العِلْم، وأقوال الحَياة اليَوميّة، مِن أجل إيضاح معنى كــلّ واحِد مِن هذه الأقوال، والعلاقات القائِمَة بينها... ومِنَ المُهمات الأساسية للتحليل المنطِقي لِقَضِّية مُعيّنة Proposition إيجاد طريقة للتَّحَقُق مِن صِحَّة تِلك القضِية[2].»

II - التركيب المنطقي للعالم:

ثُمّ يُضيف"كارناب" قائِلاً في كتابِهِ: (البِناء المنطقي للعالم): "... لا توجــد قاعِدة نهائِية في اللغة الفيزيائية، فجميع القواعِد يتِّمُ وَضعَها بتحَفُظ، بحيث يُمكِــن تغييرُها بِمُجرّد أن يبدو القِيام بذلِك مُلائِماً، وهذا لا ينطبقُ فقط علــى القواعِــد الفيزيائية، بل ينطَبِقُ أيضاً على قواعِد الرياضيات..."[3] فالمنطِق عِند "كارناب" كما سبق أن وضّحنا، لا يقتصِرُ على تحليل الجمل التحليلية فقط بل أيضا الجُمَــل ذات الطابع التجريبــي. هذه الأخيرة موضوعُها هُوَ العالَم وبالتالي تكون معرفتِنا بها عبرَ هذا النوع مِنَ التحليل المنطقي، والتي - أي المعرفة التجريبية - تُقامُ داخِل نســق منطقي تركيبــي، حتى تتسنى لنا إمكانية معرفِتِنا بالعالم. ولكن "كارناب" يُقــيمُ هذا نسق التركيب المنطقي للعالَم بطريقة تختلِف عن طريقة التركيب المنطقي للغــة من حيث طريقة البِناء. إذ يُقيمُ الأوّل (أي التركيب المنطقي للعــالَم) بواســطة -

1 المرجع نفسه، أنظر صفحتي 140، 141.

2 مورتون وايت، **عصر التحليل**، ترجمة: أديب يوسف شيش، منشورات وزارة الثقافــة والإرشاد القومي، دمشق، سوريا، د (ط)، 1975م، ص، 230.

3 Carnap, R, La construction logique du Monde, Op.Cit, p. 318.

طريقة "تركيب المفاهيم"، وهِيَ طريقة تقوم على تعريف بعض المفاهيم، ثمّ تعريف المفاهيم الأخرى من خلال تِلْكَ المفَاهِيم المُعَرَّفة، وهذه الأخيرة هِـيَ المُكَونـات الأولية للعالَم، ومُهِمّة هذه المُكَونات هي إرجاع كلّ مَعارِفِنا عَن العـالَم إِلَيْهَـا، بحيث يُمكِن إرجاع جميع مفاهيم العلوم إلى تلك المُكونات الأوليـة، في حـين أنّ هذه الأخيرة نفسُها لا تكون قابلة للتحليل[1]. ولكن ما هي مُستويات مُكونات هذا العالم؟ يرى "كارناب" أنّ مكونات العالَم تتألف من مُستويين: الأول هو **المستوى المنطقي** والتي تُشَّكِلُ العلاقات المنطقية التي تربطُ بين تلـك العناصـر العلاقـات الأساسية التي تكوّن فيها معرِفَتُنا بالعالَم. فالعناصِر الأساسية الـتي هِـيَ بمثابـة الوحدات الأولية للمعرفة عِند "كارناب" هِي التي تُشَكِل المُعطيات الحِسِّية أو حالة الأشياء. أمّا العلاقات الأساسية فهِي علاقة "الشبه" والتي عـن طريقِهـا يُصـنِّفُ "كارناب" معارِفَنا بالعالَم إلى فِئات، بحيث تحوي كلّ فِئَةٍ الموضوعات المُتشـابهَة. أمّا المُستوى الثاني، فهُو **المُستوى الإبستمولوجي** والذي يتألّف حسبَهُ مِن أربعـة مُستويات هِي على الترتيب:(مستوى السيكولوجية الذاتيـة أو كمـا تسّـمى: الأناواحِدِية)، (مستوى الموضوعات الفيزيائية)، (مستوى السـيكولوجية الغيريـة ويتمحْوَرُ حول معرفَتِنا بعقول الآخرين)، (مستوى الموضوعات الثقافية)[2]. هـذه المُستويات الأربعة تُمَثّل كل أنواع المعرفة بالعالَم، وما يَشُـدُّ الانتبـاه في هـذه التصنيفات لِلمُستوى الإبستيمولوجي، هُو أنّه كُلّما ارتفعنا في سُلّم المُسـتويات، تزيد نسبة التجريد في المعرفة، ولكنّهـا كلّهـا تسـهَمُ في تشـكيل الأسـاس الإبستمولوجي للنسق المنطقي. ومن هذه التقسيمات تنشأ عملية أساسية، وهِـي جوهر عملية البناء المنطقي للعالم، إنّها "عملية الرَّد المنطِقي"، إذ من خِلالِها نقـوم برّد مُستويات المعرفة العُليا إلى مُستويات المعرفة الدُنيا، أو رّد المفاهيم الأكثر تجريد إلى المفاهيم الأساسية، ويُشترط في هذه العملية أن نُحافِظَ على نفس قِيَم الصِـدق في الجُمَل المردودة. إنّ النسق الذي شكّل البِنية التركيبية للعَالَم عند "كارناب"، هو بمثابة عملية تركيب وَ تأسِيس عَقْلي لِمعرفتِنا بهذا العالمَ. لِذلِك نجِد أنّ "كارناب" يؤكّد في كتاباتِهِ على أنّ التركيب المنطقي للعالَم هو تطبيقٌ لِقوانين وقواعِد المنطِق

1 الحاج صالح، رشيد، النظرية المنطِقية عند كارناب، المرجع السابق، أنظر صفحة 142.
2 المرجع نفسه، أنظر: ص، ص، 143، 144.

على هذا العالَم، وهذا التطبيق جعل مِنَ العَالَم مُجرَّد صُوَر وأشكال منطقية وحوَّلَهُ إلى علاقات أكثر مِن عناصِر، حيث استعاض على العناصِر بتعريفات ومفاهيم، هِيَ التي يتعامَل معَها النسَق التركيبي، الذي يعتمِدُ في الأساس على العلاقات المنطقية أي على الناحية الصورية للمفاهيم الأساسية للنسق، باعتبار أنّ هذه الصورية هِي التي تضْمَنُ الموضوعية[1]. هكذا اعتقد "كارناب" أنّهُ قدَّم نسقاً فلسفياً يُراعي مقتضياَت العِلم مِن جهَة ومقتضيات المنطق مِن جهَةٍ أخرى.

III - حذف الميتافيزيقا عبر التحليل المنطقي للغة:

قال "كارناب": «... مِنَ الشُكّاك اليونان إلى تجريبي القرن التاسِع عشر، فإنّ خصُوم الميتافيزيقاَ كانوا دائِماً موجودين، وقد تنوَعَت انتِقاداتِهِم، فَذَهَبَ الكثير مِنهُم إلى اعتبار قضايا الميتافيزيقاَ فاسِدَة، لأنّها تَتعارَضُ مع المعرفة التجريبية، واعتبرها آخرون غير يَقينية، لأنّها تطْرَحُ مشاكِلَ تَتجاوَزُ حُدود المَعرفَة الإنسانية، كثير مِن أعداء الميتافيزيقا صَرّحُوا بأنّ طَرح مسائِل ميتافيزيقية هُوَ عَمَل عقيم.»[2] لقد وجدت الميتافيزيقا نفسها غير مُؤهلّة وغير مرغُوب فيها لدى العديد من الاتجاهات المعرفية منذ القديم مع المدارس الشّكية وحتى في الاتجاهات الفلسفية والعلمية الحديثة والتي كان على رأسِها أنصار الوضعية المنطقية أو التجريبية المنطقية، أين كان "رودولف كارناب" أبرز مُمّثِل لها. ونتيجة تَبنيه لِبرنامج حلقة "فيينّا" والذي يجعل من مبدأ القابلية للتحقق كأساس للتأكُد مِن صِدق القضايا، وباعتبار أنّ القضايا الميتافيزيقية لا يُمكِنُ التحقق منها تجريبياً أي لا تحمل معنى الصِّدق التجريبي، فإنّها حسبه مُجرّد لغو أي خالية من المعنى، وبالتالي ينبغي إخراجُها من دائرة العِلم.[3] لكن هناك تمييز يطرَحُهُ "كارناب" بيناستبعاد الميتافيزيقا الذي قامت به الوضعية المنطقية وبين المُحاولات السابقة، الفاشِلة في رأيِه، والتي

1 الحاج صالح، رشيد، النظرية المنطِقية عند كارناب، المرجع السابق، أنظر صفحة، 146، 147.

2 Carnap, R, Le dépassement de la Métaphysiques, IN ANTONIA SOULEZ, Manifeste du cercle de vienne, textes traduit de l'allemand par BARBARA CASSIN et autres, PUF, Paris, 1985, p. 155

3 ELIZABETH Clément, Chantal Demanque, Laurence Hansen, Pierre Kahn, LA PHILISOPHIE de A - a - z, p. 51.

يمتّدُ تاريخها مِنَ الشُّكاك اليونانيين إلى إمبريقيي القرن التاسع عشر، فهؤلاء حاربوا الميتافيزيقا باعتبارِها عقيدة كاذبة، أو غير يقينية أو عقيمة. أمّا الوضعية المنطقية فقد استفادت من تطوُّر المنطق الحديث، الذي جعل من المُمْكِن تقديم جواب جديد وأكثر دِّقة فيما يتعلّق بالسؤال عن صِّحة الميتافيزيقا وإمكان تسويغِها[1]. إذن فالتَحليل المنطقي في تصوُّر "كارناب"، يتَّجهُ إلى عِبَارات اللُّغَة التي عادَةً ما تَكُون عِبَارات مُرَكَّبة، إلى أبسط أنواع العِبارات التي يُمكِن أن تُقارَن بالواقِع الخارجي، وَ مِن ثَمَّة يُمْكِن الحُكْم عليها بالصِدْق أو الكَذِب. ولّما كان "كارناب" مُقْتَنعاً تَمَاماً بصَلاح المِعيار التجْريبي للمَعْنى، وبالتَمييز بين التحليلي والتركيبي، فإنَّهُ يعتَبِر جانباً كبيراً مِنَ الميتافيزيقا التقليديّة وَ الكَلام الأخلاقِي عديم المعنى[2]. فالذي لا يكون مُوافِقا لِمعيار المَعنْىَ، وما ليس تحليليّاً كالرياضيات والمنطق، فإنَّهُ إمّا أن يَكُون مُتَنَاقِضاً أو خالِياً مِنَ المعنى.

بناءاً على ما تقدَّمَ يخْلُصُ "كارناب" إلى أنَّ الفلسفة ليست سِوى التحليل المنطِقي للعالَم[3].

يعود "كارناب" في نهاية عملِهِ، إلى القول بأنَهُ لا يُوجد سؤال يُمكِن أن تستحيل إجَابتُه أساساً على العِلْم، ونظراً لِهذهِ الكُلّية التي يتِّمُ النداء بها بهَذهِ الطَريقَة، - أصبَحَ لاَ حَاجَةَ للفَلْسَفَة كميتافيزيقا، لأنَّ الميتافيزيقا ليست عِلْماً[4]. ومنه فإذا كانت (س) كلمة وكانت (ص) الجملة الأولّية التي تَرِدُ فيها، فإنّه لِزاما على (س) حَتَّى تستَحْوِذَ على معْنى أن تستوفي الشروط[5] الآتية الذِكر:

1. معرفة مِعْيارِها الإمْبرِقِي.
2. اشتِراط القضايا البروتوكولية التي تستلزِمُ ((ص س)).

---

1 Carnap, R, «The Elimination of Metaphysics Trough Logical Analysis of Language», in. Ayer, A.J, «Logical Positivism», p. 50.

2 جابري، محمد عبد الرحمان، نظرية العلامات عند جماعة فيينا - رودولف كارناب - دراسة وتحليل، المرجع السابق، ص، 337.

3 مورتن وايت، عصر التحليل، المرجع السابق، ص 229.

4 شنيدرس، فرنر Werner, schneiders، الفلسفة الألمانية في القرن العشرين، 132.

5 أي- جي- مور، كيف يرى الوضعيون الفلسفة، ترجمة وتحقيق: نجيب حصادى، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، المغرب، ط1، 1994م، ص، 147.

3. تثبيت شروط صِدْق ((ص س)).
4. معرفة منهج التحقُق مِن ((ص س)).

لِيَسْتَدِّلَ "كارناب" على ذلك، قدَّمَ بعض الكلمات الميتافيزيقية التي لا مَعنَى لَهَا. وَ كأبرَز كلِمَةَ دالَّة على ذلِك يُضيفُ قائِلاً – الكلِمَة الميتافيزيقيـة "مَبْـدَأ"، والمُرتَبطَة بمبحث الانطُولُوجيا لا بمبحث المعرفة، أي مبدأ للوُجود. وقـد سـعى الميتافيزيقيين عبر الزمن، أن يحَدِّدُوا إجابات عن سُؤَال الكَيْنُونَة والمُتعلِق بهُوية أسمى مبادئ العَالَم. فكانت هناك أُصول متعدِّدة، فمِنهم من أرجَعَهُ إلى مصادِر طَبيعِيـة كالماء أو الهواء أو النّار إلخ...، وهناك من رَبَطَهُ بالعدد أو الأرقام، وآخرين نسَبوه إلى الحركة والأشكال، والبعض يرى فيه تجسيد للرُوح المُطلـق، وتـاريخ هـذا المُصطَلح مليءٌ بالتأويلات والتفسيرات. ولِكي نعرِفَ معنى كلِمَة "مبدأ" في سياقِها الميتافيزيقي، – وَجَبَ أن نسأل الميتافيزيقيين تحت أيِّ شَرط تَصْدُقُ القضِـيَة – س هُوَ مَبْدَأ ص – وتحت أيِّ شروط تبطل؟ جوابَهُم سيكون بالتقريب ما يلـي: (س مبدأ ص) تعني (ص تنشَأ مِن س)، أي أنّ "وُجود ص رَهْنٌ بوُجُود س" أو "وُجود س أساس لِوجُود ص" وما إلى ذلِك. بَيْدَ أنّ هذه الكلِمات تُعْتَبَرُ غامِضة كما أنّها تَدْعُو إلى اللُبْسِ[1]. إذن الجُمَل الزائِفة هي التي تتضمن كَلِمات خالِيَة مِنَ المَعْنَى، هذا من ناحية أمّا من ناحية أخرى فإنّهُ حسب "كارناب" هُناك نوع ثاني مِن القضـايا الزائِفَة وأعني بها تلك التي تتكوّن مِن كلِمات ذات معنى موضوعة بطَرِيقة تُفْضـي إلى قضايا تخلوا مِن أيِّ معنى. وبالتالي فإنّ صِياغة القضايا الزائِفة ترجَع إلى وُجـود خلل منطِقي في اللُغة[2]. لقد نبعت نظرته هذه المُعادِية للميتافيزيقا، شأنُهُ شأن جميع أعضاء "حلقة فيينا"، مِن الانتقادات التي انطوى عليها كتاب "رسالة منطقية" لِـ: "لودفيج فتجنشتاين" والذين درسوه بإمعَان. فَقد وَرَدَ في مضامينهِ أنّهُ – إذا كَانَت كُلّ القضايا عِبارة عن دوال صِدق للقضايا الأولية الـتي تتحـدّث عـنِ الواقِـع التجريبـي، إذن إمّا أن تكون تِلك القضايا تجريبية أو تحصيل حاصِل، لكن القضايا التي تشكّل الميتافيزيقا لا تنتمي إلى أيٍّ من النوعين. وهنا تدخل فكرة الوضـعيين المناطقة التي تقول أنّ معنى القضية هو طريقة تحقُقِها أو التثَبُت من صِدقِها، والذي

1 انظر أي- جي- مور، كيف يرى الوضعيون الفلسفة، المرجع السابق، ص، ص، 148، 149.
2 المرجع نفسه، ص، ص، 151، 154.

عبّر عنه في المبدأ المعروف بـــ "القابلية للتحقُّق"... وإذا طبَّقنا هذا المِعيـــار الـــذي يَحْكُمُ المعنى، نَجد أنّ جميع القضايا التي تكون ميتافيزيقية، هي قضايا خالية مـــن المعنى[1]. والميتافيزيقا في "السياق الكارنابي" تكمن في تلك المعرفة التي تتجاوز منطقة العِلم الاستقرائي المُؤسَّس امبريقياً. فالعِلم ليس هُو النشاط الروحي الوحيد الـــذي يقوم بهِ الإنسان، فهناك نشاطات أخرى، مثل الفّن والدِّين. هكذا فإنّ المـــذاهب الميتافيزيقية ما هِيَ إلاّ صُوَر مختلِطَة غامِضة مُستمدّة من هـــذهِ الميـــادين الثلاثـــة: الميتافيزيقا، الدّين، الفّن... وبالجُملة يزعَمُ "كارناب" أنّ الميتافيزيقا تعبيرٌ غير وافٍ عن الشعور بالحياة، إنّ الميتافيزيقيين موسيقيون بغير موهِبة موســيقية، أو فقـــراء يفتقِرون إلى المَلَكة الشِعرية[2]. إنّ مرّد هذا الحكم بالإقصاء لقضـــايا الميتـــافيزيقي، راجع كون طبيعة المشاكل التي شغلت الميتافيزيقا نفسها بها منذ القديم، فهـــي في زعم "كارناب" ليست مشاكِلٌ عِلمِية. لقد أدّى التحليل المَنطقي إلى النتيجة السلبية القائِلة بأنّ كلّ الأحكام المُدَّعاة في هذا المجال لا تُحيلُ إلى شيء، وبذلِك تمّ التوصُّل إلى الاستبعاد الجِذري للميتافيزيقا، الأمر الذي لم يكُن مُمْكِناً من وِجهات النظـــر الأُنْتِي – ميتافيزيقية (Anti-Metaphysique) السابقة[3].

يأتي استبعاد الميتافيزيقا كَمطلب أساسي للوضعية المنطقية، لِيُؤكِدَّ على التوّجُـــه العِلمي لِفلاسِفة تلك المدرسة، الذين يرفضون كلّ معرفة تُجاوِز التجربة. ولكـــن مـــا ينبغي توضيحُهُ هنا وكخلاصة لهذا الطرح الذي يدعوا لِضرورة حذف الميتافيزيقا عـــبر التحليل المنطقي للغة عند "كارناب"، أنّ هذا الأخير لم يُفْرِغ الميتافيزيقا من مُحتواهـــا العاطفي والتعبيري[4]. بل كلّ ما أرادَهُ هُوَ استبعادها مـــن دائـــرة العلـــم الصـــارم أي التجريبـــي. لهذا نجِدُهُ – أي كارناب – يُؤكّدُ على أنّ الطرح القائِل بُخُلُو الميتافيزيقـــا من المدلول يجبُ أن يُفْهَمَ على أساس أنّها خالِيةً مِنَ المدلُول المَعرِفي وليس التَعبِيري[5].

---

1 محمد توم، عبد اللّه، المنطق واللغو والواقع – دراسة في فلسفة الذرّية المنطقية عند كلّ من راسل وفتكنشتاين، ط1، 1987، ص، 103.

2 عبد الرحمان، بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج2، المرجع السابق، ص، 251.

3 Carnap, R, «The Elimination of Metaphysics Trough Logical Analysis of Language», in. Ayer, A.J, «Logical Positivism», p. 61.

4 Ibid., p. 80, 81.

5 حسن، وداد الحاج، رودولف كارناب، نهاية الوضعية المنطقية، المركز الثقافي العربـــي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2001م، ص، 99.

IV – التحليل المنطقي لِمفاهيم ونظريات العلم:

بعد استبعاد الميتافيزيقا من دائرة "الفلسفة العلميـــة"، لا يبقـــى لهـــا كمـــا "كارناب"، إلاّ أن تتناول لُغة العِلم بالتحليل والتفسير. فتَتْرُك الأســئِلة التجريبيـــة للعلوم التجريبية[1]. إذن مُهِمَة الفلسفة الجديدة، ستكون مُقتصِرة علـــى التحليـــل المنطقي لِجُمل العِلم، وفي هذا المعنى يقول "كارناب": «يَجب استبدال الفلســـفة بِمنطق العلم – أي بالتحليل المنطقي لأفاهيم العلوم وَ جُمَلِها – لأنّ منطق العِلـــم ليس سِوى النحو المنطِقي لِلُغَة العِلْم[2].»

إنّ عملية وصف التحليل بالمنطِقِية عند "كارناب"، معناه اختصاص هذا التحليـــل بموضوع مُحدّد دون غيرِهِ، إذ هُوَ تحليلٌ لَهُ آلياتُهُ وطُرُقُهُ التي من خلالِها يكشِفُ علـــى العناصِر المنطِقِية المُتواجدة في اللُغة. فالتحليل المنطِقي هُوَ طريقة لا تتوَقَفُ عِند حـــدود التجزئة، واكتشاف العناصر المنطقية وتحديد المفاهيم فَحسب، بل تتجـــاوز ذلِـــك إلى تعيين الشُروط المنطِقِية التي يَجبُ توَفُرُها في النِّظام اللُغَوي، وتثبيت القواعِـــد المنطِقِيـــة التي يَجبُ اتِّباعُها عِند إعادة بناء النظام. فإذا كان "كارناب" قد اعتمـــد في مرحلـــة "التركيب المنطِقي للعالَم" على المُستوى الظاهِري في تحليلِهِ لِمعرِفَتِنا بالعَالَم، فإنّهُ هُنـــا ينتَقِلُ إلى المُستوى الفيزيائي في تحليل هذه المعرفة – لِتَحُلَّ جُمَلُ البْرُوتُوكُـــول*، مَحَـــلَّ حالة الأشياء بِوصفِها المُكَوِّنات الأوَّلِية لِمعرِفَتِنا بهذا العالَم[3] –

إنّ "كارناب" حينَما يقومُ بتحليل المعرِفَة العِلْمِية، لا يَهتَّمُ بتاريخِها وَ تَطَوُرِها كما فَعَلَ ذلِكَ "باشلار. غ– Bachelard.G" بل اهتَّمَ بالبِنيَة المنطِقية لِكلّ المفاهيم والنظريات وَ القَوانين العِلْمية. هَذِهِ الأخيرة – أي القوانين العِلْمِية– هِـــيَ علـــى قِسمان: **القوانين المنطِقِية** وهِيَ التي ترتَبِطُ بالعلاقات المنطِقية للمفـــاهيم العِلمِيـــة، حيث تستَخدِمُ المنطِق الاستنباطي لأنّ صِدقها يكون داخِلِياً وضـــرورياً وقَبْلِيـــاً. **والقوانين العِلمية الخاصَّة بالعلُوم التجريبية**، حيث تستَخْدِمُ منطِق الاحتمال الذي يُعَبِّرُ عن لاَحَتْمِية المعرفة التجريبية[4]. هذا التقسيم عند "كارناب" خاصٌ بحســـب

1 المرجع نفسه، ص، 101.

2 Carnap, R, The Logical Syntax Of Language, p. XIII.

3 أُنظر: الحاج صالح، رشيد، النظرية المنطقية عند كارناب، المرجع السابق، ص، 148.

4 المرجع نفسه، ص، ص، 148، 149.

طريقة التحقق من صِدق كلٍّ منهُما، فالقَوانين العِلمية عِندهُ مُهمَتُها الوصف والتنبؤ وليس تقديم تأويلات عقلية للعَالَم، لأنّ هذا قد يفسَحُ المجال لِدخول عناصِر ميتافيزيقية، تَتَسَبَّبُ في تراجُع العِلم أكثر مِمّا تُؤَدي إلى تَقَدُّمِهِ. ونفس الموقِف بخصوص القوانين العِلمية، يُقِيمُهُ "كارناب" على النظريات العِلْمية، إذْ فِي رأيِهِ لا ينبغي أن تحتوي النظرية العلمية على أيِّ حَدّ أو مفهوم لا يُمكِن اختِبارُهُ بالتَجربة. يُواصِلُ "كارناب" في تطبيق التحليل المنطقي على مُختَلف المَفاهِيم والمشَاكِل الفلسفية للعِلْم، وقد عبَّرَ في العديد من مؤلفاتِهِ، عن المسائِل المُتعلِقة بدَمْج العلوم المُخْتَلِفة فيمَا يُسَّمى "وِحدة العِلم"، ومِن أبرز تِلْك المسائِل: مُشْكِلة تبرير المنهج الاستِقرائي، ومسألة إيجاد مِعيار دقيق للعُلوم التجريبية، وقضَايا التحليل المنطِقي للاحتِمَال. فَبَعدَمَا وَجَدَ مِعيَار صِّدق للعُلوم التَجريبية، وبَعْدَ مُحاوَلَتِهِ دَمْج تِلك العُلوم فيما يُسَّمى وِحدة العِلْم، والتي تقوم على فرضِية: أنّ جميع العُلوم - الطبيعية والاجتماعية - يُمكِن رَدُّها إلى عِلْم واحِد يُشكِّلُ أساَسُها المُشْتَرَك الذي يَجْمَعُها، إذ أنّ وِحدة العلم تُحاوِلُ إيجاد لُغَة مُوَحَدَّة*، يُمكِن التعبير من خلالِها عن جميع قضايا العلوم، حيث وَجَدَ "كارناب"، أنّ العِلم الأمثل لِهذِهِ المُهِمَّة هُوَ عِلم الفيزياء، ولِذلِك فقد شرَع في رَّد جُمل مختَلَف العلوم إلى جُمَل الفيزياء، وهِي النموذج الأرقى لِجُمَل "البروتوكول"، وهكذا فإنّ وِحدة العِلْم تعني وِحدة اللُغَة وَ وِحدة القوانين ووِحدة المناهِج[1]. إلاَّ أنّه ونظراً للطابع الكَمي المحض الذي تتميز بهِ لُغة النظرية الفيزيائية، قام "كارناب" بعملية تخفيف لِهذه اللغة، لِتصُبح مُقتَصِرةً على "لُغة الأشياء" أو "لُغَة عالَم الأجسام"، باعتِبارِها الشرط الأوّل للتفاهُم بين النّاس.

وعِندَما يُقَسِّم "كارناب" حدود اللُغة العِلْمية، نَجدُهُ يُرَكِّزُ على ثلاثة حُدُود:

أ. الحُدود المنطِقية، التي مِن ضِمنِها الرياضِيات البَحتة.

ب. الحدود القابلة للملاحظة. (م)

ج. الحدود النظرية. (ن)

وبنفس الطريقة، قام بتقسيم القضايا إلى: قضَايا أو جُمَل منطِقية مُجَرّدة مِن الحُدود الوَصْفِية، وقضايا المُلاحظة أو جُمَل - م - التي تتضمن حُدود المُلاحظة، لكنّها لا تنطوي على أيِّ حَد نظري. وأخيراً قضايا نظرية أو جُمَل - ن- وتحتوي

1 أنظُر: الحاج صالح، رشيد، المرجع السابق، ص، ص، 151-153.

على حدود نظرية خالِصة، دون حدود ملاحظة[1]. أمّا اللُغة الكامِلة للعِلم (ل)، فقسَّمها إلى قِسمان، كلّ واحِد مِنهُما يحتوي على المنطق التام، والذي يشمُل الرياضِيات:

أ. لغات ملاحظة، أو لُغة – م (ل م) – وهِي التي تحتوي على الجُمَل المنطِقية، وجُمَل – م، ولكِن دون الحدود – ن.

ب. اللغة النظرية، أو لُغة – ن (ل ن)، وهِي تلك التي تحتوي على الجمل المنطقية، وجُمَل – ن (مع أو بدون حُدود – م بالإضافة إلى حدود – ن)[2]. فَهُما يختلفان فقط مِن حيث عناصِرهِما الوصفية، غير المنطِقية، ومِنْهُ فمِن الواضِح جليّاً أنّ فَيلسُوف العِلم "كارناب"، يجعل من الجانب الاستِقرائي – التجريبي – مِعيار الصّدق الوحيد لِكُلّ معرِفَتِنا العِلْمِية، والشرط الضروري لِبناء النّظرية العِلمِية.

ثانياً: كارناب ونِظام العلامة (الوِجهة المنطقية للعلامة)

لَعَلّ السؤال الأساسي الذي يتبادر في أذهان من يُقْبِلون على دراسَة نِظام العلامة عند "رودولف كارناب" يتمَحْوَرُ حول مفهوم العلامَة نفسُه. ونَظراً لاعتِباره من أبرز مُمثِلي الوضعية المنطقية، فإنّ تعريفَهُ لِهذا المُصطلح ومِمّا لا شَّك فيه، يَصُّبُ في الاتجاه المنطِقي. حيث جاء تعريفُهُ في الصورة الآتية: « العلامات هِي أصغَرُ وحدات لُغة ما، أمّا العِبارات فهِي مُتوالِيات من العلامَات[3].» إذن العِبارة هي ترتيب خطّي محدود، يتألّف من علامات، شأنُه شأن القطعة المستقيمة المحدودة بنُقطتين. فتَعاقُب العلامات في العِبارة، إنّما يتّم باتجاه واحِدٍ. كما قد تتألّف المتوالِيَة (الترتيب الخَّطي) من علامات كثيرة محدودة أو فقط من علامة واحِدة. وفي هذه الحالة الأخيرة، يُفضَّل القول أنّها علامَة[4]. فتحليل الكلام حسب "كارناب"، يتّم

1 كارناب، رودولف، الأسُس الفلسفية للفيزياء، المرجع الأسبق، ص، 264.

2 المصدر نفسه، ص 264.

3 Carnap, R, Introduction to Semantics and Formalization Of Logic, Op.Cit, p. 4.

4 أنظر: جابري، محمد عبد الرحمان، نظرية العلامات عند جماعة فيينا – رودولف كارناب – دراسة وتحليل، المرجع السابق، ص، 163.

بطريقة اعتباطية لأنّهُ مُرتَبط إلى حدٍّ ما بالهدف المرجوُ من البحث الذي نقوم بـــهِ، فحينما يكون اهتِمامُنا مُنصَباً على النّحو مثلاً، فإنّ الكلمات المَنْطُوقَة أو المكتوبــة هِيَ التي تكُن علامات، باعتِبارِها أصغَر الوحدات اللُغَوية في هذا المقــام. أمّــا إذا تعلّق الأمر بالتهْجئة - نسبة إلى حروف الهِجاء - فإنّ الحَرْف هو الــذي يُمكِــن اعتِباره عَلامَة[1]. رغم دِقّة الطرح الذي قدّمه "كارناب"، فإنّ طبيعة العلامة عنــده تبقى مجهولة من حيث مرجعِتها، هل هِي تكمُن في الحروف أم في الكلمــات. وفي هذا الموقف يقول: لا نستطيع الحسم فيما إذا كانت الكلمــات أو الحــروف، أو غيرِها علامات، لكن يُمكِن تحديد ذلك بِمُجَّرد انتقالِنا مِن مناقشة عامّة، إلى بحث خاص.[2]

لقد استوحى "كارناب" نتائج عمل "ألفريد تارسكي Tarski, Alfred" حول عِلم الدِلالة، وذلِك لِيُكمِّلَ أبحاثَهُ السابقة في علم النحو بأبحاث أخــرى في علــم الدِلالة، لأنّه رأى بأنّ نظرية "تارسكي"، إذا طُوِّرت بشكل كافٍ ســتُمكّنُهُ مــن صياغة نظرية التسمية، أي نظرية العلاقة بين التعابير ومدلولاتِها، ومن ثمّة صــياغة نظرِية للصِدق ونظرية للاستنباط المنطقي، وهكذا بدأ "كارناب" مُهِمّة بناء سِسْتام Système علم الدلالة، الذي يرتكِزُ في على تعريفات مناسبة ودقيقــة للأفــاهيم الدلالية المُعتادة، وللأفاهيم الجديدة المرتبطة بها.[3]

وهكذا يتحوّل مسار الفلسفة عند "كارناب" من اعتبارِها في مؤلّفِه "النحــو المنطقي للغة" كَمنطِق للعِلم، وهذا الأخير هُوَ نحو لُغة العلم، إلى طرح آخــر، وفي صيغة جديدة هي: أنّ مُهِمة الفلسفة هِي "التحليل الســيميائي"، حيــث تتعلّــق مُشكِلات الفلسفة بالبنْيَة السيميائِية للُغَة العِلْم. لِماذا هذا التحوُل نحو علم السيمياء في نظرِهِ؟ لأنّه وَحدَهُ الذي يسمَحُ لنا بالتمييز بين المشكلات التي هي مــن طبيعــة واقعية - تجريبية وبين المُشكِلات المنطِقِية، خاصّة في ميداني نظرية المعرفة وفلســفة العلم. لقد فَرَض واقِع العِلم وواقِع اللغة على "كارناب" أن يتحوّل إلى الاشــتغال

1 جابري، محمد عبد الرحمان، المرجع السابق، ص، 164.

2 Carnap, R, Introduction to Semantics and Formalization Of Logic, p. 67.

3 راجِع: حسن، وداد الحاج، رودولف كارناب، نهاية الوضعية المنطقية، ص، ص، 120، 121.

بعلم الدلالة، بعدما اقتصر عَمَلُهُ الأساسي على النحو. ونظـراً لِكـون الأبحاث النحوية لا تتعامَل إلاَّ مع صُوَر العبارات، فإنّهُ لزاماً عليهِ أن يبحث في أفاهيم دِلالية كقضايا المدلول والصدق المنطقي. وكما يرى "تارسكي"، لا يُمكِن صياغة تلك الأفاهيم الدِلالية وبناء عِلْم الدلالة لِلُغةٍ مَا انطلاقاً من اللغة نفسُها، بل ينبغي أن نستخدم لُغة أخرى صورية. وقد استند "كارناب" على هذه النتائج، لِبناء سيستام لِعِلم الدلالة، يجعل الكلام على العلاقة بين اللغة والواقع أمراً مُمْكِناً، من دون الوقوع في الميتافيزيقا، وقد ميّزّ في عملية البحث الذي مارَسَهُ بين ثلاثة أبحاث هِي كالآتي:

- البحث الذي ينتمي إلى البراغماطيقا (الإحالة إلى المُتكلّم) - البحث الذي ينتمي إلى علم الدلالة (الإحالة إلى المدلولات) - البحث الذي ينتمي إلى علم النّحو (الإحالة إلى العِبارات). إذن لقد وسَّعَ "كارناب" مُهِّمة الفلسفة لكي تطال التحليل الدِلالي لِلُغة العِلْم. هذا ما لم يقبل أعضاء "حلقة فيينا"، والذين اعتبروه بمثابة الباب الذي سيُؤدي إلى تسَلُّلِ الميتافيزيقا، فعلم الدلالة حسبهُم يتضمن الكثير من الكلمات التي تُحيلُ إلى كيانات مُجَرّدة. إلاّ أنّ "كارناب" قد واجَهَ المُشكِلة، باقتِراحِهِ لِمفهوم ((الإطار اللُغَوي))، الذي يسمح بتحويل المُشكِلة الأنطولوجية للكيانات المُجرّدة إلى مُشكِلات لُغَوية[1]. وهو حلٌّ مؤقت بالنسبة لكارناب ذاتُه.

ثالثاً: التَداوُلِيَة لدى "كارناب":

بِداية، ينبغي الاشارة إلى أنّ الوُصول إلى إقامة "تداوُلِية" على أسُسٍ منطِقية، ما تزال مطمع يسعى إليهِ الكثير من الباحثين في هذا الحقل. فالتداوُلِية هِي بِمعناها العام، يُحدِّدُها "كارناب" في كتابِهِ "المعنى والضرورة"، وفي الجزء الذي دار فيه النِقاش حَوْل بعض مفاهيم التداولية، يرى أنّها - ذاك العِلْمُ الذي يَهْتّم بدراسة العلاقة بين الشّخص المُتكلّم، واللُغة التي يستَعْمِلُها - وقد تناوَل كارناب هذا المبحث من خلال التحليل المنطقي للمعنى. فهُوَ يرى أنّ هذا العِلْم بالذات هامٌ جدّاً من الناحيتين الفلسفية والميتودولوجية، وذلك لاعتبارات[2] أبرزُها: - تقديمُهُ (أي

1 أنظر: حسن، وداد الحاج، المرجع السابق، ص، ص، 132-136.
2 جابري، محمد عبد الرحمان، المرجع السابق، ص، ص، 307، 308.

علم التداولية)، لِتفسير واضِح للتصّوُر الكلاسيكي للصِّدق، والصِّدق التحليلي. - زوَّد "كارناب" بالأساس لِتحليل المفاهيم وقضايا الجِهات والمنطق الاستقرائي.- ساعده على توضيح مفهوم النسق، وأزال عليه الغموض الذي لازمَهُ خلال تاريخ الفلسفة.

ومنه يرى "كارناب" أنّ علْم الدلالة شأنَهُ شأن علم تراكيب اللُّغة، بحاجة ماسّة إلى علم آخر هو التداوُلية. وبالتالي صارت مُهِمّة الفلسفة التحليل السيميوطيقي، وَ هُناك اعتراف ضِمني للقيمة التي تحمِلُها "التداوُلية" في فكر "كارناب" المنطِقي، حيث يقول في كتابِهِ "المعنى والضرورة" في مبحث عنوانُهُ: "المعنى والسيمْيُوطِيقَى في اللغة الطبيعية" ما يلي: «لاَ أحَدَ يَشُكُّ في أنّ البحث التداوُلي للُغات الطبيعية، ذو أهمِّية كبيرة لِفَهْمِ سُلُوك الأفراد، وخصائِص الثقافات وتطّوُرِها، وأعتَقِد، مع مُعظَم المناطِقَة حالياً، أنّ البناء والبحث الدِلالي الخاص بِأنساق اللُغة، مُهِّمٌ جدّاً من أجل تطّوُر المنطق، لكن البحث التداوُلي مُفيداً أيضاً بالنسبَة لِعالم المنطِق[1]».

لقد كان نُزوح "كارناب" إلى الوِلايات المُتحّدة الأمريكية، عاملاً مُهمّاً في تأثُرِهِ بأفكار ولآراء الفلاسفة التداوليين، فَهُوَ نفسه يعترف بذلِك. إنّ التداولية عندهُ، هِي عبارة عن دراسة تجريبية، تبحث في نوع خاص من سلوك الإنسان، وتستفيد من نتائج مختلف فروع العلم، خاصّة ما تعلّق بالدراسات الاجتماعية والنفسية وحتّى الفيزيائية والبيولوجيا. وهكذا ماَ يُظهِر كما قال "فيليب فرانك"، التوافُق بين العلوم التجريبية وعلوم الإنسان وهذا ما يعكِس تمثيل النظرة - الكَارْنَابِيَة - هذه بالنزعة الوضعية التي أنشأها "أوغست كونت".

لَقد عَمل "كارناب" على دِراسَة المفاهيم التَداوُلِية، نظراً للاعتراضات التي أُثيرت بِخُصوص المفاهيم الدَلالِية، من بينِها اعتراضات "كْوِين Quine" الذي شّكَ في وجود مفاهيم تداوُلية واضِحة ومُثمِرة، بحيث تُفيد كمُفسِرات. وعلى هذا الأساس قدَّم كارناب منهجاً إجرائِياً ومنهج سلوكِياً، من أجل تَسْوِيغ عَمَلي

1 Carnap, R, Introduction to Semantics and Formalization Of Logic, p. 250

لِمفاهيم المفهوم الدلالية، وطُرُقاً لِتعريفِها[1]. فكان من نتاج ذلــك، أن قــدّمَ لنـــا تحديدات تداوُلية: لِمفْهُوم "الماصَدَق"، لِمفهوم "المفهوم"، إضافة إلى تقديمِهِ لِتحليل مفهوم المفهوم الخاص بالإنسان الآلي[2].

إنّ وضع كارناب في مجال المقارنة مع علماء اللغة، فيما يتعلــق بالتداوُليـــة، يُظْهِرُ لا محالة اختلاف بيِّن في الطرح بينهم. "فتداوُلِيّة كارناب" هِيَ تداولية منطقية بحتَة، ويتجلى موقِفَهُ في الاهتمام بالمنطق على أساس التحليل اللُغَــوِي الرمــزي، وبَحثُه هنا هو بحث بِنائِي – صوري، حيث نَجدُهُ يُمَيِّزُ بين نوعين من التداوليّة:

1. تداوُلِية منطِقِية خالِصة، تدرُس اللغات الصورية، وتنبني علـــى المُصـــادرات، والاستدلال، والقواعد، وتعتمِد على منهَج تحليل البنية.
2. تداوُلِية علماء اللُغة، كما رأينا، فَهِيَ تداوُلية وصفِية تجريبية، تُركِّزُ دراســـتها للُغَة على الجانب الصوتي، وعلى تحليل المقاطِع والجذور، وتعتمِدُ على اللغـــة الطبيعية، وعلى المنهج الســـلوكي التجريبـــــي، حيـــث أنّ الأدوات الـــتي يستخدِمُها "كارناب" في تحليل اللغة، تختلف عن الذي يستخدمها عالِم اللُغة. فهذا الأخير يهتّمُ بجميع أنواع العبارات والجُمَل، بينما يهتّمُ المنطِقي، بنـــوع واحِد من العبارات هو القضايا، وبالذات القضايا الإخبارية. وجملة القول، أنّ السيميوطيقا عند "كارناب" في نهاية المطاف هي سيميوطيقا منطِقِية بحتة[3].

هذه هِي أهّم المحطات الفكرية التي ارتأينا الوقوف عِنـــدها، لِتوضـــيح آراء "كارناب" الفلسفية، ولعلّنا ركّزنا الطرح على الجانب المنطقي في فلسفتِه، باعتبار المنطق كان دائما حاضراً في تحليلاتِهِ ومناقشاتِهِ باعتباره أهّم رُوّاد الفلسفة الوضعِية المنطِقية، وهكذا تبدوا كَيْنُونة الفلسفة لدى "كارناب" كنوع من العِلـــم المُطلـــق والصارِم، والمُرتَبط بالشروط المنطِقية لإمكانية كلّ الواقِع.

---

1 أنظُر: جابري، محمد عبد الرحمان، المرجع السابق، ص، 314.
2 راجِع: كتاب "المعنى والضرورة" في الصفحات من 237 إلى 248.
3 أنظَر: جابري، محمد عبد الرحمان، المرجع السابق، ص، ص، 333، 334.

ماكس هوركهايمر

(1973-1895)

ماكس هوركايمر Max Horkheimer
أو نقد كل نظرية

الأستاذ أحمد زيغمي:
قسم الفلسفة
جامعة قاصدي مرباح- ورقلة- الجزائر

ماكس هوركهايمر Max Horkheimer (1895 1973): فيلسوف واجتماعي الماني، ولد لخمس بقين من القرن التاسع عشر بشتوتغارت في ألمانيا، توفي بعد ثلاث وسبعين سنة خلت من القرن العشرين، وإذن فهو شخصية ولدت في قرن وتوفيت في قرن آخر، وإذا أغرانا تفاؤلا بريئا عن هذا النوع من المواليد؛ فسيمكننا القول أن شخصية ماكس هوركايمر هي شخصية سعيدة الطالع في كل الأحوال؛ رغم ما سوف نطّلع عليه من مشاق النفي والترحال الكثيرة التي احتملتها طيلة حياتها.

هوركايمر، ألماني المولد، يهودي الديانة، كان أبوه صناعي يهودي هو موريتز هوركايمر Moritz Horkheimer، حاول توجيهه هو الآخر نحو عالم الأعمال، لكن الابن عاد سريعا ليمم وجهه من جديد شطر الآداب، حيث كان يحاول كتابة الروايات. أقام بكل من بروكسل ولندن بين عامي 1913 و1914 يتلقى دروسا في اللغة الفرنسية، واللغة الإنجليزية رفقة صديقه فريدريك بولوك Friedrich Pollock، هذه الإقامة سمحت له بالدراسة في جامعات ميونخ، وفرايبورغ، وفرانكفورت. نال قسطا من الاطلاع على علم النفس، بتوجيه من أحد الجشتلطت، هو آدمر غيلب Adhemar Gelb، ثم توجه نحو الفلسفة بقراءة شوبنهاور Schopenhauer، ويقدم أطروحة دكتوراه حول كانط Kant بعنوان: "محاولة في تناقض ملكة الحكم الغائية" سنة 1922، بإشراف هانس كورنيليوس Hans Cornelius، تأثر في الأصل بنقدية أفوناريوس Avenarius وماخ Mach، كما عاش مناهضا للنزعة الوثوقية، إنسانوي الهوى، أدار خلال الحرب مدارس للفنون الجميلة بميونخ، كتب دراسة

حول القوانين الأولية للرسم، وأكثر من ذلك هو شخص عالمي المنـــزع، من دعاة السلام العالمي[1].

اكتشـــف بعـــدها كـــارل مـــاركس (1818 1883) Karl Marx وإنجلـــز (Engels 1820 1890)، فينخرط بفضل صديقه بولوك في مهمـــة إنشـــاء معهـــد للأبحاث الاجتماعية. خلف غرونبارغ Grünberg على رأس المعهد ســـنة 1931، وقبلها كان قد أصبح عضوا رئيسا في منبر الفلسفة الاجتماعية المستحدث من قبله سنة 1929، ولأجل قبول أعماله جامعيا، كان عليه كتابة أول عمل له هو: بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية، ليصبح للمعهد من حينها مجلته الخاصة "مجلة الدراسات الاجتماعية".

في مارس 1933، مع وصول هتلر Hitler إلى السلطة أغلق المعهد بحجـــة ميولـــه المعادية للدولة، فعزل هوركايمر بشكل رسمي، واستقر زمنا بجنيف حيـــث أقـــام وأدار هناك، من منفاه الإجباري فرعا للمعهد. بالتزامن مع وجود ملحقتان صغيرتان فتحتـــا أبوابهما سنة 1933 في باريس بدعم من دوركـــايم بـــوغلي Durkheimiens Bouglé وهالبواش Halbwachs وبرغسونBergson في لندن.

تم إصدار مجلة المعهد بباريس من سنة 1933 حتى سنة 1944 من قبل فيليكس ألكان Félix Alcan، وكان ينشر من تزيوريخ Zurich باسم مستعار هو هنـــريش روجيوس Heinrich Regius.

انتقل بعدها للإقامة بالولايات المتحدة الأمريكية، كان ذلك في مـــاي 1934 بدعوة واقتراح من صديقه بيتلر Butler، الذي عرض عليه الاستقرار بالولايـــات المتحدة الأمريكية وهو ما تحقق فعلا ابتداء من جويلية 1934، و لم تكـــن ألمانيـــا لتفارق حنين الفيلسوف الاجتماعي حتى وهو في بلاد الحريات والديمقراطية، حيث كان هوركايمر يعتبر أنه ليس من الأفضل لمرء مثله أن يعـــيش دون الانخـــراط في مقاومة من أي نوع كانت، وهي الميول التي كانت تجعل منه ثوريا ثاويا في مكان آلت فيه كل إمكانات الثورة إلى العدم، في ظل سيادة نمط ديمقراطي سياسيا، ونمط رأسمالي اقتصاديا، وهما النمطان اللذان كانت الولايات المتحدة تمثلهما أيما تمثيل.

---

1 Paul-Laurent Assoun, L'Ecole de FRANCFORT, PUF, 2em édition, Paris 1990, p. 11.

وهكذا عاد هوركايمر إلى ألمانيا سنة 1948، ليعود معه سريعا إصدار الأرشيف في جويلية من سنة 1949، وليستعيد تبعا لذلك المعهد نشاطه في أوت من سنة 1950.

ليعين بعدها مديرا لدائرة الفلسفة، فمديرا للجامعة بعدها، بين سنتي 1951 و1953، كما نال جائزة غوته prix Goethe[1].

عاد سنة 1954 إلى الولايات المتحدة الأمريكية مواطنا أمريكيا، عضوا بجامعة شيكاغو، و لم تنقطع صلته بمعهد فرنكفورت، وبملحقته الأمريكية حتى وهو في سويسرا، إلى أواخر حياته، وكان ذا نصيب معتبر من العناية والاحتفاء العلمي والأدبي طيلة السنوات الممتدة من 1967 حتى 1970 بإعادة نشر أعماله، ونشرات نقدية حول أعماله بشكل خاص، وأعمال المعهد بشكل عام[2].

دوره في مدرسة فرنكفورت:

مدرسة فرنكفورت هي فكرة ومشروع هوركايمري أساسا، وهو ما يعني أن السيد ماكس هو الأب الروحي والتنظيري الشرعي المؤسس للمدرسة كاتجاه نقدي لعالم القرن العشرين.

كان هوركايمر يؤمن بأن الفلسفة كمضمون نظري تاريخي لم يعد عليها التقوقع داخل قوقعة النظري البحت، فليس المنطق أقرب لتحديد الفلسفة من التاريخ، ولذلك برزت الحاجة إلى فلسفة جديدة هي فلسفة المجتمع والتاريخ، بدل فلسفة التنظير والمنطق والهوية والمطلق، وبعبارة أخرى سيكون على الفلسفة الاقتراب أكثر مما هو معاش، ومما هو متغير، بدل أن تسيج نفسها بمقولات دوغماطيقية جامدة لا تلقي بالا للحي ولا للمتحرك.

حدد هوركايمر ومنذ البداية هذا الفرق بين النظرية التقليدية والنظرية النقدية:

إذا كانت النظرية التقليدية تحاول فرض كليتها على الوقائع انطلاقا من منطقها الداخلي؛ فإن النظرية النقدية تحاول بناء كليتها انطلاقا من الوقائع الجزئية، مما يعني أن هذه الأخيرة تمثل ثورة راديكالية على النظرية التقليدية وعلى

1 .Ibid. p. 12

2 Ibid. p. 12.

التصور المنطقي لها، حيث يكون التصور القبلي هو مـــا يحكـــم بنـــاء النظريـــة ويتحكم في طريقة تطبيقها، كما يحدد مسبقا ما الذي ينبغي أن تصل إليه هـــذه النظرية، وهو ما يعني أن البناء النسقي كان يحتل المقام الأول في المسألة ككـــل وهو ما يعني أن المضامين الاجتماعية الواقعية التي كان ينبغي أن تحتل الصدارة في توجيه شكل النظرية ومضمونها على السواء، قد جُعلت في المراتـــب الأخـــيرة. النظرية النقدية هي نظرية نقدية للمجتمع، ومن ثمة فإنها تأخذ الناس موضوعا لها كونهم هم من ينتجون في الأخير كليتهم الخاصة باعتبارها شـــكلا موضـــوعيا لحيواتهم التاريخية.[1]

و لم تكن النظرية النقدية للمجتمع هي النظرية التي لا يمكن أن تنقد بدورها، فقد اعتبرها البعض تبعا للسمة النقدية هذه فلسفة مفتوحة[2]، ورغم أنها حينمـــا تكون كذلك لا تكون معفية من كل نقد؛ إلا أن ميزة الانفتاح هذه كانت مـــن صميم النظرية، فهي لم تكن تسعى كي تكون بناء مغلقـــا في أي حـــال مـــن الأحوال.

أما عن انفتاح غير هذا؛ فيمكن الحديث عن كون المدرسة قابلة لأن تحمـــل تسمية "فضاء"، تسمية أكثر دلالة من تسمية مدرسة، فعدد الشخصـــيات الـــتي تنتسب لها بطريقة أو بأخرى يجعلنا نولي هذا الاهتمام لمسألة "المدرســـة" كحيـــز أضيق وأكثر تحديدا من كلمة فضاء، بينما كان الواقع غير ذلك مـــع شخصـــيات نهلت، أو انتمت، أو حاولت تقليد الممارسة النقدية للنظرية الاجتماعية الجديدة، إذ لا يمكن مثلا بالنسبة لشخصية كشخصية يورغن هابرمـــاس Jürgen Habermas، أو حتّه آرنت Anna Arendt القول بأنهما كانا فقط من بـــين رفقـــاء كـــثيرون للمدرسة في رحلتـــها، كـــــ Mira Komaroveski أو Henyk Grossmann أو Otto Kirchheimer.[3]

---

1 Max Horkheimer: théorie traditionnelle et théorie critique, traduit de l'Allemand par Claude Maillard et Stibylle Muller, Gallimard, Paris, 1974, p. 11.

2 عمر مهيبل، من النسق إلى الذات، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى 2001، ص 102.

3 Paul-Laurent Assoun, L'Ecole de FRANCFORT, p. 17.

نقدية هوركايمر:

هوركايمر شخصية تتمتع بحس نقدي تاريخي يذكرنا بهيغل كما فهمته الماركسية النقدية، فهو شديد الاهتمام بحركة الناس في التاريخ، ولا سيما حينما يعتبر الفعل التاريخي هو الفعل الذي سيكون علينا دراسته كموضوع واقعي للنقد، وهذا الفهم للتاريخ باعتباره المجال الأنسب لممارسة النقد الاجتماعي والفلسفي هو نفسه فهم هيغلي في جانب كبير منه، وحينما نطلع على هوركايمر وهو يمارس نقده لهيغل نفسه في ميتافيزيقاه، فإنه يبدو لنا هو الآخر كهيغلي متمرس في نقد هيغل، وبغض النظر عن كون هذه الملاحظة ملاحظة تتمتع بقدر محترم أو غير محترم من الموضوعية، إلا أنها تفتح أعيننا عن علاقة المدرسة عموما وهوركايمر بشكل مخصوص بهيغل والهيغلية، وبماركس والماركسية والهيغليين الشبان، وإذا لم يكن من الصعب تبين المسألة بالنسبة لشخصية محورية أخرى في المدرسة كشخصية هاربرت ماركيوز Herbert Marcuse، إلا أن المسألة ليست بمثل تلك السهولة حينما يتعلق الأمر بهوركايمر.

في كتابه: "بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية" يولي هوركايمر اهتماما خاصا لقضية "المنشأ" و"الأصل" و"البدايات" و"التشكل" معتقدا أنها هي مفاتيح كل عمل نقدي يتوسل بالمنهج التحليلي لمعرفة "الطريقة" و"الكيفية" التي ظهرت وفقها للوجود مختلف التشكلات الاجتماعية في التاريخ، وكما أن التصور السيكولوجي للتاريخ الذي تم تحليله أثناء حديث الفيلسوف عن ماكيافلي، لا يقتصر نفعه على فهم عدة نظريات تاريخية معاصرة متأثرة بعلم النفس[1]، ويمكنه أكثر من ذلك أن يكون ذا نفع في فحص مسائل متعلقة بالأنثروبولوجيا الفلسفية[2]؛ فإن التحليل التاريخي المستند إلى موضوعية "التّشكل" والبدايات الأولى لمختلف التشكلات التاريخية، ليس مجرد تحليل نقدي يستهدف تلك التشكلات كما لو كانت مظاهر لمعقولية متعينة تاريخيا؛ بل هو تحليل نقدي للتاريخ يستلهم التحليل النفسي الذي يستهدف الكشف عن العُقد، والعودة إلى لحظة، وظروف وملابسات تشكلها

1 ماكس هوركايمر، بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية، ترجمة محمد علي اليوسفي، دار التنوير، بيروت، (د ط) 2006، ص 05.

2 المصدر نفسه، ص 05.

الأولى، في سبيل معالجة المريض، وهو منهج يقوم على منطق (التشفيف التـــاريخي la transparusatoin Historique) للتشكلات التاريخية الفردية، الإنسان الفـــرد، كما بالنسبة للتشكلات التاريخية الكلية كالدولة، أو المجتمع، أو الأنظمة السياسية، فغموض تلك التشكيلات وكونها شديدة التركيب والتأليف هو السبب في كونهـــا تمثل حالات مرضية، ومن ثمة يصبح "المركب" و"المعقد" رديفا لـــ "المرضي" و"غير السوي"، ليكون التحليل، والتفكيك جزء أصيلا من العلاج إن لم يكن هو العلاج نفسه.

وفي المؤلف السابق نفسه يقول المؤلف عن نفسه: "فقد ارتـــأى المؤلـــف - بقصد استخلاص تعاليم قابلة للاستخدام حقا- أن يعود للبحث عنها في تكوينات أيديولوجية ذات أهمية خاصة في المرحلة البرجوازية الأولى[1].

ففي هذا النص القصير الذي يتكلم فيه هوركايمر عن نفسه وعن مؤلفه، تبدو بشيء من الجلاء العملية النقدية عملية تفكيك تاريخي للبُنى، والتشـــكلات الـــتي تضرب بجذورها في القِدم، وقد أصبح الغموض جزء أصيلا من تاريخها، مما يتيح لها الانفلات في كل مرة تحت وطأة التأويلات المتعددة من الإعلان عن حقيقتها.

كما يظهر البعد السياسي الواضح، بل الطاغي في فلسفته، ولربما أمكن القول أن فلسفته كلها إن هي إلا فلسفة سياسية.

فلسفته السياسية:

السياسة هي الموضوع الرئيس في فلسفة مدرسة فرنكفورت، ويكون ذلـــك واضحا من خلال التاريخ، وفهم مختلف أشكال الكلية التاريخية التي تـــأتي علـــى رأسها الدولة، ويكون الاختلاف بين فلاسفة المدرسة وهيغـــل مـــثلا، في درجـــة الأولوية التي يعطيها كل منهما إلى هذا الشكل أو ذاك من أشكال الكلية، فبينمـــا يعتبر هيغل الدولة فضيلة التاريخ الأهم على الإطلاق، تعتبر المدرسة بشكل عام أن الدولة لا تمثل غاية الغايات في التاريخ، وليست هي الكلية التي يكون علـــى بقيـــة الجزئيات الذوبان فيها، وينبغي لأجلها القيام بمماثلة قسرية، وقهريـــة بـــين كـــل الجزئيات المختلفة، والمتناقضة، والمتصارعة من أجل أن تكـــون لـــدينا في الأخـــير

1 المصدر نفسه، ص 05.

الدولة/الغاية، وليكون قبلها قد حدث هذا التطابق بين الفعل السياسي، والفعل التاريخي، ويصبح السياسي معيارا للتاريخي، فكل عمل لا يتصل بهذا النوع من الكلية لا يكون تاريخيا إلا بمعان جد مشوهة، وبعيدة كل البعد عن أن تمثل حركة تاريخية.

هذه الكلية كانت محل نقد من قبل هوركايمر، على أساس إعطاء الأولوية لكلية أخرى أكثر واقعية وأكثر حقيقة من حقيقة الدولة التي أعطاها هيغل معنى ميتافيزيقيا، بتحويلها إلى كلية منطقية تقوم على أساس أنطولوجي كما هو الشأن بالنسبة للمقولات في المنطق الأرسطي باعتبارها حدودا أنطولوجية قبل أن تكون حدودا منطقية، ولهذا كانت الدولة كمقولة هيغلية في قيامها على أساس كلية مسبقة تسعى لأن تحقق الإمكانات التي كانت كامنة في تلك الكلية القبلية سعيا لا يتبع مسارا تصحيحيا؛ بل يتبع مسارا تنظيميا صارما يفرض نفسه على الأشكال الواقعية التي لا يعطيها أي فرصة للتعبير عن ذاتها وهويتها الأصيلة، بل هو لا ينسب إليها أي هوية كتلك، وإنما يعتبرها مجرد معطيات أولية، وطبيعية ينبغي عليها أن تستجيب في كل مرة، وبشكل مرن تماما إلى ذلك المسار التنظيمي القبلي ذي السمة الكلية الجوهرية.

هوركايمر وماكيافلي:

دراسة هوركايمر لماكيافلي (1527 1469) Nicolas Machiavel جزء من عمله النقدي التحليلي الذي يهدف إلى معالجة الأشكال الكلية في التاريخ حينما تبتعد عن كل منطق واقعي أو تجريبي، أي حينما تصبح التوتاليتارية نظام حكم يعمل عمله في التاريخ كي يشوه الفعل التاريخي، ويشوه من ثمة وظيفة الدولة، وطبيعتها، ودور النظام السياسي فيها.

كما أنه جزء من عملية التشفيف التاريخية التي تهدف إلى الكشف عن ظروف وملابسات تشكل الكليات السياسية غير السوية، كما يكون عمل المحلل النفساني هو العودة والكشف عن أصول وبدايات المرض، ولهذا كان تصور هوركايمر الأساس هو أن عملا تحليليا من هذا النوع هو أنجع وسيلة للتعرف على مكامن التحول المرضي للأنظمة السياسية من أشكال واقعية إلى أشكال كلية توتاليتارية، أيديولوجية، وميتافيزيقية.

"من عليه أن يهيمن على الناس؟"[1] هذا السؤال لم يكن في الحقيقية مهما بالنسبة لماكيافلي فقط، بل كان مهما وجوهريا بالنسبة لهوركايمر نفسه، فالذي ينبغي أن يهمن على الناس، هو إما شخص، أو جهة، أو كلمة، أو قوة، أو على الأصح أنه قوة في كل الأحوال، ويكون صحيحا كذلك القول أن هذه القوة المسيطرة إما أن تكون في يد شخص أو في يد مجموعة أشخاص، تستند إلى كلمات معينة تضفي بها الشرعية الأخلاقية أو القانونية على هيمنتها تلك، أو شرعية قانونية مسنودة بشرعية أخلاقية، المهم أن السؤال: من الذي ينبغي أن يحكم الناس؟ يمكن ترجمته إلى أسئلة كثيرة ومتعددة في نظر هوركايمر، فالكلام عن الذي ينبغي أن يحكم الناس، يدل على أن الناس ينبغي أن يحكمهم شيء ما، ومن ثمة يكون الحاكم، أو السلطة، أو النظام السياسي أكثر من مجرد فرض لا تاريخي، أو مجرد افتراض منطقي، بل هو ضرورة منطقية، وعقلية،

وتاريخية في الآن نفسه، أما تصور الناس دون حكم فهو تصور لا مضمون له على الحقيقة؛ وإذن فكل الكلام السياسي ينطلق ولابد من هذه المسلمة إن صح القول، ولا يوجد من بإمكانه أن يعود إلى ماقبل هذه المسلمة.

هوركايمر نفسه لا يعود في التحليل إلى الكلام عن الحالة الطبيعية أو عن أي عقد اجتماعي أو ما شابه، فهو يقوم بتحليل أصول نشأة التفكير الفلسفي حول الدولة البرجوازية، باعتبار تلك الفلسفة تسويغ للدولة في شكلها الحالي، أي كيف قامت فلسفة للتاريخ تتمثل الدولة بوصفها غاية الفعل التاريخي، ويكون في هذا السبيل من الملائم جدا العودة تاريخيا إلى أهم فيلسوف سياسي نهضوي هو ماكيافلي.

التاريخ ليس مهما فقط بالنسبة لماكيافلي، فحينما يقول هوركايمر عن هذا الأخير انه كان يعتبر التاريخ هو المنبع الأساس الذي يكون على السياسي أن ينهل منه جميع تأملاته المتصلة بوظيفته الحكومية، بوصفه قائما على ضبط قوانين الاطراد وعندما يفحص ماكيافلي مؤلفات تيت ليف الروماني؛ باحثا عن القوانين الخالدة التي تتيح السيطرة على الناس[2]؛ فإن هوركايمر يتصفح ماكيافلي كي يفكك المصادرة الأساسية

1 ماكس هوركايمر، المصدر السابق، ص 15.
2 المصدر نفسه، ص 14.

للأنظمة التوتاليتارية مصادرة: أنه ينبغي أن تكون هناك جهة ما تحكم وتهيمن على الناس في كل وقت. ويبقى الاختلاف فقط في مواصفات وشروط هذه الجهة.

وحينما تكون الدولة شرطا للرفاه البرجوازي، وتكون السياسة أنبل مهمة يؤديها المفكر عند ماكيافلي[1]، يكون تحليل أنظمة الحكم السياسية التسلطية القائمة، أنبل مهمة يؤديها المفكر بالنسبة لهوركايمر.

هذا التشارط بين علاقات المفكر بالسياسة، خلال فترات تاريخية مختلفة، يبين مدى اهتمام المؤسس الثاني لمدرسة فرنكفورت بالتاريخ كمجال تقليدي لممارسة كل تفلسف حول الراهن.

هوركايمر وهيغل:

ماذا لو قلنا أن نقدية هوركايمر وفرنكفورت كلها إن هي إلا تلك السمة التي تجعل من هيغل موضوعا للنقد؟

لن يترتب عن ذلك أي وقوع في مغامرة أو مجازفة أو ما شابه، فنقد الهوية la critique de l'identité كممارسة منهجية هو العمل الذي عكفت عليه المدرسة، وعكف عليه كل من كان عليه أن ينتسب إليها، وإذا كانت المدرسة تنبذ كل تحديد هوياتي للأشياء، فيمكن اعتبار "نقد هيغل" هو هويتها.

فبأي معنى تكون هذه الأحكام صحيحة وصادقة عقليا وتاريخيا؟

إذا كانت "الهوية" هي حجر الأساس في منطق هيغل؛ فهذا يعني أن النسق الهيغلي كله سينهار بمجرد انهيار الأس المنطقي الذي يتأسس عليه؛ وسحب هذا الحجر من ذلك البناء هو في النهاية: هدم لأس المعبد الهيغلي.[2]

وإذا طرحنا السؤال: لماذا كان على المدرسة هدم معبد الهوية الهيغلي هذا؟ فالجواب هو أن هدمه قد كان يعني مباشرة تهافت المبدأ النتيجة في فلسفة هيغل، وهو أن العقل يحكم التاريخ[3]، فعندما لا تكون هناك وحدة ماهوية بأي شكل من

---

1 المصدر نفسه، ص 18.

2 Paul-Laurent Assoun, L'Ecole de FRANCFORT, p. 24.

3 هيغل، العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح، دار التنوير، بيروت، الطبعة الثالثة 2007، ص 78. يقول هيغل: "إن الفكرة الوحيدة التي تجلبها الفلسفة معها وهي تتأمل التاريخ هي أن العقل يسيطر على العالم؛ وأن تاريخ العالم يتمثل أمامنا بوصفه مسارا عقليا.

الأشكال، لن تكون هناك قاعدة تستند إليها المعقولية التي تريد أن تسقط مقولاتها على التاريخ.[1]

النظرية النقدية قامت - وبإصرار- إذن على هدم "الهيكل" كي تجابه لا معقولية التاريخ.[2]

وحينما كانت النظرية النقدية في تقابلها الحاد والعنيف مع النظرية التقليدية قد أقامت خطا فاصلا بينها وبين كل فرض مسبق وقبلي من النظرية لمحتواها على الحياة الواقعية، فقد كانت المدرسة النقدية صاحبة توجه فلسفي يقوم على إعطاء الأولوية للتجريبي؛ وللمعاش واقعيا على المتمثل، أو المفتكر بشكل عقلاني خالص.

وإذا كان هيغل يقدم أولوية الدولة على الفرد؛ فإن نقدية فرنكفورت قد كانت تقدم أولوية الفرد على الدولة، وإذا كانت الفلسفة السياسية لهيغل تقوم على احتكارية الدولة لكل الغايات المنتظر تحقيقها بفعل عبقرية وفضيلة الفرد، فإن النقدية الجديدة للمدرسة قد كانت تعلي من المواهب والفضائل الفردية التي لا تتوجه دوما إلى خدمة الدولة أو النظام السياسي القائم، وفي هذه المسألة بالذات لا يعبر هيغل سوى عن وجهة نظر برجوازية، انطلق التأسيس لها منذ أيام ماكيافلي؛ وهذا أمر كاف للقول بأننا أمام مفارقة الليبرالية الثورية، هذه المفارقة التي لا نعرف عنها كما يعرف هوركايمر.

وفي نقده لميتافيزيقا هيغل التي تأسست عليها كل أفكاره السياسية حيث بدت تلك الأفكار شمولية بشكل أو بآخر بالنسبة لكثير من أعضاء المدرسة، ينفذ هوركايمر إلى قلب مبدأ الهوية الذي يشكل منبع كافة المقولات الهيغلية[3]؛ فهو يعتبر أن حقيقة صراع الرجل مع "الهوية المجردة" ومع شيلنغ Schellig (1775 1854) تعود إلى رفض هيغل المطلق لكل خواء ولكل عدم تحديد، بناء على مقولته الشهيرة في مقدمة كتابه فلسفة الحق، "كل ما هو عقلاني واقعي؛ وكل ما هو واقعي عقلاني" وهي المقولة التي ينطلق هوركايمر في تحليلها تحليلا تأويليا في كثير من

---

1 Ibid. p. 25.

2 Ibid. p. 25.

3 ماكس هوكايمر، بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية، مصدر سابق، ص 98.

التفاصيل؛ فالجزء الأول من هذه الجملة الشهيرة يشرح كيف أن مطلقا موجودا في الفكرة بشكل ماهوي أو مجرد "مفهوم، مبدأ للعقل والقلب" لا يختلف في شيء عن أي وهم[1].

وهيغل في هذه الفقرة من فلسفة الحق، أو في الفقرة 482 من الموسوعة لا يعدو أن يكون شخصا واهما، في نظر هوركايمر، لأنه لا فرق يذكر في هذه الحالة بين الفيلسوف وأي فيلسوف آخر من "سلالة فلاسفة القرن الثامن عشر" الذين من المعتاد معارضته بهم جذريا[2].

وإذا كانت فكرة العقل المتغلغل في كل شيء واقعي تجعل هيغل شبيها بفلاسفة قرنه؛ فذلك لأنه يحصر دور فلسفة التاريخ في فهم ما هو موجود، وأن تشبثها بالمعطيات الواقعية هو الضامن الوحيد لاحتفاظها بمصداقيتها[3]؛ بينما يقول هيغل في فلسفة التاريخ: "يبدو أن الفكر في علم التاريخ لا بد أن يكون تابعا لما هو معطى، أعني تابعا للحقائق الواقعة التي هي أساسه ومرشده؛ على أن الفلسفة تنتمي إلى منطقة الأفكار التي تنتج نفسها دون إشارة إلى الواقع الفعلي[4].

وبقدر ما يبدو هيغل في هذا النص ملتزما بتقديم الفرق الظاهر بين التاريخ - مجال للحياة الواقعية المعاشة- والفلسفة - مجال الأفكار ذاتية النمو والتطور- يبدو هوركايمر كمن يؤول هيغل وفق رؤية محددة سلفا، أو كمن لم يكمل قراءة الجملة الهيغلية، واكتفى بهذا الجزء منها: "لا بد أن يكون الفكر في التاريخ تابعا للمعطى، وللحقائق الواقعية" وهي جملة ينقصها كثير مما قاله هيغل في فلسفة التاريخ.

هذه التأويلية لهيغل في فلسفة التاريخ خصوصا، أرادت أن تقدم هيغل في صورة المحافظ الذي لا صلة له بأي فكر ثوري مقاوم للسائد والقائم سياسيا وتاريخيا، وقد أسندها هوركايمر بنقد فكرة الهوية الهيغلية التي لا تعمل إلا على التمحور الدائم حول فكرة الواحد.

---

1 المصدر نفسه، ص 95.

2 المصدر نفسه، ص 95.

3 المصدر نفسه، ص 95.

4 هيغل، العقل في التاريخ، ص 77.

نقد التمحور حول الواحد كجوهر خالص، هو نقد لنوستالجيا النقاء العرقي، والصفاء القومي التي اعتبرت أهم نتائج فلسفة هيغل، لصالح تعدد هوياتي بعيدا عن كل تمركز حول الأنا بوصفها فاعلة ومنتجة لكل أنواع الفعاليات التاريخية، ولصالح شكل سياسي آخر تقوم فيه "أنوات" متعددة ومختلفة بالتعايش دون الإشارة إلى أية أولوية، أو أسبقية، أو شرعية، تاريخية أو عرقية، أو دينية، أو حتى منطقية لأي منها؛ ففكرة الأصلي، والحقيقي هما فكرتان ناتجتان عن التأسيس المتطرف للدولة والنظام السياسي على مبدأ الهوية.

هذا النقد يعني إعطاء الأهمية إلى فلسفة أصبحت معروفة منذ مطلع القرن العشرين، وهي فلسفة الحياة المعروفة في ألمانيا بالـ "Lebensphilosophen"[1] التي أخذت تبحث عن إنسان "لا هيغلي"؛ ليكون إنسانا وجوديا، قريبا بمعنى من المعاني من فلسفة كيكيجارد Kierkegaar (1813 1855)، أو حتى قريبا من فلسفة الكينونة عند هيدغر Martin Heidegger (1889 1976) ولمالا قريبا من فلسفة برغسون (1895 1941) Bergson.

رغم أن هذا المزيج من الفلاسفة والفلسفات ليس منسجما في كل الأحوال؛ إلا أن هذه الزخرفة المرجعية إن صح التعبير تعود إلى طبيعة المدرسة" الفضاء" من حيث أنها لم تكن تقلد نسقا فلسفيا بعينه، أو حتى أنه كان يستهويها شيء من فكرة النسق المغلق.

يقول هوركايمر عن نموذج الفلسفة المغلقة الذي كانت المدرسة تشترك في رفضه: "... لكن مذهبه (هيغل) - حتى مع رفضه القاطع لكل رؤية صوفية- يظل مذهبا ميتافيزيقيا؛ فهو لا يسلك درب العلمنة العقلانية رغم تجاوزه للتعارضات التقليدية بين الدنيا والآخرة، التناهي واللاتناهي، المدينة الأرضية والمدينة السماوية، بين العالم المعقول والعالم المحسوس، بين التاريخ المقدس والتاريخ الدنيوي...[2]

هذا هو تأويل هوركايمر للشطر الأول من الجملة الهيغلية: "كل عقلاني واقعي..."

---

1 Ibid. p. 30.

2 ماكس هوركايمر، المصدر السابق، ص 95.

أما – تأويل– الشطر الثاني من الجملة فإنه يصوغ بطريقة كلاسيكية الحكم الذي يسلم به الفكر الخالص حول مسار العالم؛ فإذا كان الواقع كله عقلانيا؛ فإن ذلك يعني أنه– الواقع– على مايرام.[1]

وهاهنا محل الخصومة الكبرى بين هيغل وهوركايمر، فالواقع الذي يجعله هيغل في تصالح تام مع العقل؛ بل يجعله معقولية متجسدة على نحو غير مباشر؛ هذا الواقع بالذات هو ما يراه هوركايمر واقعا مشوها، وغير عقلاني أيضا، ولذلك كانت المعركة مع هيغل تبدو معركة ضد العقل والمعقولية، وكما كان على هيغل أن يحارب في جبهتين، أولاهما جبهة المعقولية التي تنسب للواقع، وينبغي سلخه منها، وثانيهما هي جبهة المعقولية التي تم اكتشافها مع الواقع الجديد، كان على هوركايمر أن يسحب المعقولية من فلسفة هيغل، ليجعلها تبدو فلسفة غير عقلانية، ويقيم عقلانية جديدة لا تستمد نموذجها من أي فلسفة نسقية أو هوياتية، ولهذا كان نقد فلسفة الهوية الهيغلية هو أكبر عمل -إن نجح- من أجل تقويض الهيغلية، وتقويض نظرتها للعقل والعقلانية؛ مادام من غير الممكن إعلاء صوت يرفض العقلانية والمعقولية هكذا بإطلاق، فإرث التنوير كان لا يزال حيا، ومن ثمة وجدت المدرسة سبيلها إلى إقامة عقلانية جديدة، يمر حتما عبر هدم النموذج العقلاني القائم على فكرة التمركز الهوياتي؛ فهل يمكن إقامة معقولية أخرى غير تلك التي تضرب بجذورها في أعماق الفلسفة الإغريقية؛ هذه الأخيرة التي كانت تعتبر "الواحد" و"الوحدة" و"النظام" و"الانسجام" مرادفات للمعقولية؟

وهل يمكن فعلا تجديد العقلانية والتنوير دون الإساءة إليهما بتأسيسهما على مفاهيم: "الاختلاف" و"المغايرة" و"التعدد" و"اللاتمركز"؟

يقدم هوركايمر هذا الاستدراك: "لكن كيف يمكن اعتماد هذا التحويل الميتافيزيقي دون مناقضة الشطر الأول من الجملة؟ كيف يمكن للفكر الخالص تأسيس معرفة ليس بإمكان أية تجربة أن تقدمها، إذا كانت الفكرة حسب اعتقاد هيغل لا يمكن أن تكون حقيقية إلا بمقدار مثولها وحضورها في الموضوعية؟[2]

---

1 المصدر نفسه، ص 95، 96.

2 المصدر نفسه، ص، 96.

ويعتبر أن الإجابة تتحدد وفق قواعد ثابتة في تاريخ المثالية الألمانيـــة، حيـــث تكونت معرفة مطلقة تماهي وتطابق بشكل تام بين - ماهية - الذات و- صورة - الموضوع، وكأنها الافتراض الضروري المسبق على وجود الحقيقة.[1]

وينطلق هوركايمر في تسفيه مقولات المثاليـــة الألمانيـــة عمومـــا والهيغليـــة خصوصا، فيعتبر شرطها الأساس لمعرفة حقيقية- شرط أن تكون الذات بوصفها كلية متعينة هي التي تتعرف على نفسها في الأشياء- هو شرط دوغمـــاطيقي"... نحن نعرف وحدات ذات طبيعة متنوعة جدا وضمن أكثر المجالات تنوعا؛ غير أن هوية الفكر والوجود ليست سوى عقيدة Dogme فلسفية، تماما كما هو شأن ما تفترضه.[2]

فبالنسبة لمخرجات التهوي الفكري بين العقلي والـــواقعي تلـــك ماثلـــة في: "الفكر"، "الوجود"، "التاريخ"، "الطبيعة" لم يفهم هوركايمر، أو لنقل أنه لم يستسغ أن يتحقق شكل أعلى من التهوي، يفوق توحدا من قبيل التئام أفكار متعـــددة في هيكل واحد بشكل بعدي. يمكن لفكرة أناس متنوعين أن تتطابق؛ ولكن ذلـــك لا يشكل مسوغاً- في نظره- لاعتبار أن ثمة عملية توحيد عليا، كما تفعل الفلســـفة المثالية.[3]

فالشيء الوحيد المعطى بالنسبة لهوركايمر هو أفكار جزئية لأفـــراد جـــزئيين، تكون حقيقة أفكارهم دوما حقيقة مشروطة اجتماعيا. إن ما هو معطـــى لـــيس "الفكرة" بلا زيادة، بل هو دائما فكرة معينة لشخص معين، وهي فكرة محددة مع غيرها بمجمل الوضع الاجتماعي.[4]

"الوجود الذي يفكر ذاته غير موجود"[5] يمكن وضع هذه الجملة الهوركايميـــة قبالة الجملة الهيغلية الشهيرة "العقلي واقعي والواقعي عقلي"، ويمكن الاســـتخلاص من وضعية الجملتين بالنسبة إلى بعضهما البعض، أن هوركايمر قد كان إسميا مقابل هيغل الذي ظل وفيا لأفلاطونية تقول بواقعية الماهيات.

---

1 المصدر نفسه، ص، 96.
2 المصدر نفسه، ص، 101.
3 المصدر نفسه، ص، 101.
4 المصدر نفسه، ص، 101.
5 المصدر نفسه، ص، 101.

وفي كل الأحوال يعتبر هوركايمر أن براعة هيغل الأساسية إنما هي براعة لغوية في المقام الأول، فروح هيغل يفعل فعله في- الـ - تاريخ العرض اللغوي لهيغـل؛ أكثر مما يفعله من أحداث في التاريخ؛ إن سائر تلك الكليات التي تحـدد الكليـة الكبرى الذات- الموضوع، ماهي إلا تجريدات خالية من المعنى تماما، وليست بـأي شكل من الأشكال، أرواح للواقع كما ظن هيغل.[1]

وما يعتبره هيغل كليات إذن لا يعدو أن يكون بالنسبة للنظرية النقدية كمـا عبر عن ذلك هوركايمر سوى" مشكلات" حولها هيغل إلى أقانيم.[2]

قد يكون من المهين في نظر هيغل أن تصبح كل كلياته الكبرى التي صـرف على ترصيعها بمقولات منطقية أنطولوجية ما يزيد علـى ربـع القـرن، مجـرد "مشكلات" ولكن لم يكن بإمكان النظرية النقدية في صراعها مع هيغل- الـذي استفادت منه ايضا- أن تقبل بأكثر من وضع نسقه ضمن أرشيف يحمـل هـذا العنوان: أرشيف مشكلات كان هيغل يعتقد أنها كليات.

الخلاصة النقدية لهوركايمر أو تجديد التنوير:

بقدر ما يكون من المفيد وضع مخطط شامل لنقدية هوركايمر، بقدر ما يكون من المهم تقديم هذه الخلاصة النقدية:

لنقرأ هذه الجمل في جدل التنوير: "... الله الخالق بوصفه سـيد الطبيعـة لا يتمايز عن العقل المدبر الذي يشبهه؛ فالانسان يشبه الله بسيادته علـى الوجـود، بنظرته التي هي نظرة السيد، وبالأمر الذي يمارسه، هكذا تصبح الأسطورة تنويرا، والطبيعة تصبح محض موضوعية"[3]

هذه الجمل ليست إشادة أو تنويها بالتنوير بقدر ما هي إدانة متهكمة لـه، إذ أصبح من الممكن وبشكل مريح أن يطابق المرء بين كل ضروب العقلانية الغربيـة منذ أول ظهور لها على قمة الأولمب وصولا إلى أيام التنوير الحديثة.

ولكن عن أي تنوير يتكلم هوركايمر؟

---

1 المصدر نفسه، ص، 102.

2 المصدر السابق، ص، 102.

3 ماكس هوركايمر، ثيودور أدورنو، جدل التنوير، ترجمة جورج كتـورة، دار الكتـاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى 2006، ص 29، 30.

إنه يتكلم عن التنوير التاريخي الغربـــي كما تمثلته الأنا الغربية بوصفه عقلنـــة شاملة يكون هدفها الأخير والنهائي- المعلن على الأقل- هـــو نـــــزع الســـحر والأسطرة عن العالم.

وحينما يكون التنوير مسألة جدلية فهذا يعني أن تناقضات كثيرة تسكنه، كما يعني أن الــ "aufklärung" ليس نشاطا إيجابيا بسيطا؛ بل هو عمليـــة معقـــدة لا ينبغي الوقوف عند حدها اللغوي فقط.

تبعا لهذه الرؤية التحليلية غير الاختزالية للتنوير، سار هوركـــايمر في كتابـــه- جدل التنوير- "Dialektik der Aufkläru" المشترك مع أدورنو وفق مسار تحليلي كذلك الذي كلمنا عنه في كتابه "بدايات فلسفة التاريخ البرجوازيـــة"، فـــالتنوير استقى مادته من الأساطير مع أنه كان يريد القضاء عليها؛ وحين مـــارس وظيفـــة الحكم ظل واقعا تحت تأثير سحرها[1]. فهل يعني هذا أن الفرق الوحيد بين التنـــوير وكل أسطورة، هو فرق تـــاريخي فحســـب؟ وهـــل يعـــني ذلـــك أن مفارقـــة العقل/الأسطورة هي مفارقة قدرية لكل عقل؟

يكفي العقل حتى يتحول إلى أسطورة في نظر هوركايمر أن يعتلـــي منصـــة الإلقاء؛ أي أن يصبح في مقام المتكلم، لتنشأ هذه العلاقة الأكيدة بينه وبين السلطة، ولكن في صيغة جديدة هي صلة معرفة/هيمنة؛ ولهذا يولي هوركايمر أهمية قصوى لما هو ديناميكي متعين وجزئي، فهذا المتعين والجزئي، هو الذي سيسمح بالكلام عن علاقات، وليس عن جواهر وماهيات.

ومع ذلك يبقى أمامنا هذا السؤال: كيف يمكن للعقـــل أن يكـــون وســـيلة للتحرر وللهيمنة في الوقت نفسه؟

فهل يتكلم هوركايمر عن تاريخية معينة يصبح عندها العقـــل عقـــلا شموليـــا بالمصطلح السياسي؟

مدرسة فرنكفورت لم يكن يعنيها في شيء هذا العقل المعرفي؛ أو العقل بالمعنى الخالص، فالعقل دون أي متعلقات عملية ليس هو العقل الذي تنقده المدرسة، لفهم وتصويب: كيف أن الإنسانية التي بدل أن تلتزم بشروط إنسانية حقة، سرعان مـــا

1 المصدر السابق، ص 32.

راحت تغرق في شكل جديد من أشكال البربرية؟[1]

وبقدر ما تبدو انتقادات هوركايمر لوضعية العقل والمعرفة كمرثيات بكائية، بقدر ما ندرك كم كان الفيلسوف متصلا بالوقائع اليومية المشاهدة التي كان يمكن تأويل كل واحدة منها إلى حالة سيئة من حالات العقل الراهنة. فحين تبلغ الحياة العامة مرحلة يتحول فيها الفكر إلى سلعة، ولا تكون اللغة آنئذ سوى وسيلة لتسويق هذه السلعة؛ فإن على محاولة تعرية هذا الانحلال أن تتخلى عن الاستسلام للمتطلبات اللغوية والنظرية السائدة وذلك قبل أن تجعل النتائج التاريخية مثل هذه المحاولة مهمة مستحيلة تماما.[2]

إذن، قد يخشى هوركايمر التاريخ، وإذا كنا على وعي بالمهمة التي كان عليه رفع أعبائها فسنكون نحن أيضا أمام واجب الخشية من التاريخ، لأن سرعة التحولات التي يعرفها العصر ستجعل؛ بل إنها قد جعلت من كل محاولة للقبض على توصيف نظري فلسفي تأسيسي للراهن محاولة محفوفة بالمخاطر والصعوبات المنهجية الجمة، والتي يأتي على رأسها التداخل الكبير لعوامل يستحيل حصرها في تحديد شكل ومضمون هذا الراهن، وإذا كانت هذه المحاولة صعبة حتى في الظروف العادية، فإنها تصبح في الظروف الاستثنائية التي تحمل مدلولات تناقض وتهدم بعضها البعض في كل حين مهمة شبه مستحيلة، وبالنسبة لهوركايمر دائما فيبدو ان خشيته الكبرى كانت من أن يكون عمله النقدي عملا قد تجاوزته الأحداث، وأصبح في حكم التحليلات الأرشيفية التي تنتمي لحقب مضت أكثر مما تنتمي لحقبة معاصرة.

فقد جاءت تحليلات هوركايمر للوضعية الراهنة للأشياء في ظرف تميز بتسارع وتيرة التطورات، ويمكن القول أن الثلاثينات والأربعينات بكل ما كان يعتمل فيها من صراع أيديولوجيات بما فيها الأيديولوجيا الرأسمالية، وموازين القوى التي كانت تميل وبقوة لصالح هذه الأيديولوجيا الأخيرة رغم المقاومة التي كانت تبدو أنها تتلقاها إلى درجة التهديد الحقيقي والمحيق، من قبل الأنظمة الوطنية المتطرفة الصاعدة، انطلاقا من إرث تنويري وعقلاني، والحراك السياسي والنقابي الكبير

1 المصدر نفسه، ص 13.

2 المصدر نفسه، ص 14.

من أجل تغيير معالم عالم ما قبل الحرب العالمية الثانية، كلها عوامل جعلت الكتابة حول الراهن كتابة غير مأمونة العواقب؛ إنها كتابة أثناء ثورة لا يعرف لمن ستكون فيها الغلبة.

كما تزامن ظهور هذه المدرسة مع عدة تحولات ذات طابع اجتماعي سياسي sociopolitique منها على وجه الخصوص فشل الثورة الاشتراكية في المجتمعات الأوربية الغربية، وتحول الاشتراكية في روسيا إلى نظام شمولي، وصعود الوطنية الاشتراكية وتعقد الأزمة الاقتصادية الرأسمالية، وعلى صعيد المعرفة الفلسفية، تقوت النزعة الوضعية بحيث انتقلت من الوضعية الساذجة إلى الوضعية العلمية أو المنطقية كما صاغتها حلقة فينا سنة 1929.[1]

هذه التاريخية كانت بمثابة الرمال المتحركة التي كان هوركايمر يخشى طغيان نتائجها على كل قدرة تحليلية أو تنظيرية، وهي ما أسميناه آنفا بالخشية من التاريخ.

كما أن هذه الحركية قد كانت ضمن لب العمل النقدي للمدرسة متمثلا في الإجابة عن السؤال: كيف يمكن تحقيق الصلة من جديد بين النظرية والممارسة؟

وهنا يتبلور دور الرصيد النقدي الماركسي، ودوره في صياغة مفهوم جديد لعلاقة النظرية بالممارسة، طالما كان هذا التقابل بين "سوسيولوجيا ماركسية" وأخرى "برجوازية" تقابلا مقبولا من قبل الباحثين في السوسيولوجيا.[2] فماركس Karl Marx (1818 1883) نفسه كان مهموما بهذه التاريخية، وكيف يمكن أن يتحقق من وجود قوانين ينتظم وفقها التاريخ والحراك الاجتماعي؟

ماركس نفسه أدرك في وقت مبكر مدى تعقيد الإشكالية التاريخية هذه، وبوصفه واحدا من "الهيغليين الشباب" فقد كان يقبل الرأي القائل بأن النقد العقلاني للمؤسسات القائمة يكفي لاستحداث التغييرات الجذرية الضرورية لتمكين ألمانيا من تجاوز تخلفها، غير أن هذا الموقف النقدي الجذري لم يفعل أكثر من الحفاظ على الاهتمام الألماني الأنموذجي بـ "النظرية" بعيدا عن "الممارسة"[3].

---

1 الزواوي بغورة، ما بعد الحداثة والتنوير، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى 2009، ص 212.

2 أنطوني غيدنز، الرأسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة، ترجمة فاضل جكتر، دار الكتاب العربي، بيروت، (د ط) 2009، ص 11.

3 المرجع نفسه، ص 20.

والماركسية هي الأخرى لم تصبح ذات حضور تـاريخي علـى الصـعيدين الاجتماعي والسياسي، إلا بعد أن تم تفسيرها تفسيرا وضعيا، وهو التفسير الـذي ساد في الأوساط الماركسية إلى ما بعد الحرب العالمية الأولى، والذي أصبح الفلسفة الرسمية في الاتحاد السوفياتي[1]

والمادية الفلسفية التي باتت تحت تأثير أنغلـز Frederick Engels (1895 1820) تعرف باسم "الماركسية"، وفّرت إطارا نظريا للديمقراطية الاشتراكية (الاجتماعية) التي سمحت بقدر جوهري من التفريق بين النظريـة والممارسـة: ثم مـا لبـث الديمقراطيون الاشتراكيون (الاجتماعيون) أن أصبحوا حزبا إصلاحيا مـن حيـث الجوهر أكثر فأكثر، مع بقائهم حزبا ثوريا بالاسم.[2]

إذا كان هذا الكلام يترجم نموذجا عن الطريقة التي تحولت بها الماركسية مـن فلسفة نظرية إلى ممارسة عملية؛ فهو يمثل بالمقابل كذلك طريقة معينة في النمذجة؛ نمذجة الماركسية كي تصبح أداة جاهزة لكل جمعية سياسية لا تهدف إلى مجرد فهم الواقع، بل تتوق إلى تغييره أيضا.

وبالعودة إلى ماركس؛ فهيغل هو من أوهم الجميع بأن المفعول يأتي دون فاعـل، أو أن هذا الأخير إن هو إلا المفعول نفسه؛ ولهذا كان هم مـاركس الجـوهري هـو البحث عن الفاعل الحقيقي (الفاعل الفرد الذي يعيش في العالم "الواقعي" و"المادي" إلى جانب تعقب خطوات عملية التشييء (إرجاع الفاعل المزيف إلى أصله؛ مفعـول) في مؤسسات الدولة. لا يستدل على العالم الواقعي من دراسة ما هو مثالي؛ العكس هـو الصحيح؛ فالمثالي هو الذي يتعين فهمه بوصفه إفرازا تاريخيا للواقع.[3]

وإذن ففي كل الحالات ليست المسألة النقدية مسألة إصلاحية؛ بقدر ما هـي مسألة ثورية، فالنقد الذي لا تتمثل عبقريته في كشف التناقضات، سواء أكانـت تناقضات ضمن النظرية نفسها، أو ضمن الممارسات علـى حـدى، أو كانـت تناقضات بين النظرية والممارسة هو أكبر تناقض لا يمكن إدعاء ممارسة النقـد دون الكشف عنه؛ ورفعه.

---

1 المرجع نفسه، ص 22.
2 المرجع نفسه، ص 22.
3 المرجع السابق، ص 36.

"لقد استبعد التنوير الادعاء الكلاسيكي بالتفكير بالفكر- وهنا كانت فلسفة فيخته (1814 1762) Fichte تطوره العقلاني- ذلك أنها تحولت من الأمر الذي يجب العمل به إلى الممارسة التي أراد فيخته أن يطيعها.[1]

تلخص هذه الكلمات مدى احتكام هوركايمر إلى تاريخ الفلسفة كمجال لتحديد إحداثيات التحول نحو التشيء، هذا الأخير الذي يعتبر فيخته مسئولا عنه رغم كونه لا يرهن في فلسفته إلى العملي كمملي للواجب؛ بقدر ما يعطي أهمية كبر للالتزام الأخلاقي تجاه مع ما أصبح المرء مؤمنا أو مقتنعا به، وربما كان هوركايمر ينزع في نقده إلى هذا المنعطف الإكليروسي في فلسفة فيخته وفي المثالية بوجه عام، ويتضح ذلك بشكل أفضل حينما يطال نقد هذا الإكليروس حتى في مجال الرياضيات، هذه الأخيرة التي مثلت اللاآلهة العلمية الجديدة حسب فهم السيد ماكس، وهكذا تحولت العملية الرياضية إذا صح القول إلى طقوسية فكرية؛ ورغم المحدودية البدهية فهي تطرح نفسها كما لو كانت ضرورية وموضوعية.[2]

وحينما تجد الرياضيات وهي نموذج العلم إلى اليوم تقريبا هذا التقييم السلبي لدورها؛ فلأن هوركايمر قد كان يصدر في نقديته تلك من مسلمة الذات/الموضوع من حيث أنهما ثنائية لا يمكن رد أحد طرفيها إلى الآخر بأي حال من الأحوال، كما يعني أن نقدية هوركايمر ليست كما كان يشاع عنها بأنها نقدية مباشرة للواقع في شكله المعطى، بل أنها كذلك نقدية تتوسل بتوسطات عديدة كي تصل في الأخير إلى إنجاز نقديتها، وحينما يعود هوركايمر إلى وضعية الرياضيات بين العلوم المعاصرة، وينسب لها هذه القيمة السالبة في كونها قد حلت محل الأسطورة القديمة، أو الآلهة القديمة التي يخلقها الإنسان ثم يعبدها، فهذا يعني أنه لم ينخرط تماما في المجال العلمي الذي كان سائد ولايزال، بل يعني أنه كان يتخذ لنفسه هذه المسافة دوما، فهو قد كان قريبا من الواقع، و لم ضمن هذا الواقع؛ وهو ما يدفعنا تجاه هذا الاستنتاج، جعل هوركايمر الوضعانية إلى جانب المثالية والعقلانية، والنزعة العلموية، تحت مجهر النقد يعني أن كل خيوط النسيج المعاصر التي حيكت منها الحقبة المعاصرة لم تكن في نظره، أو بعد نظره فيها وتقديره لها

1 ماكس هوركايمر، ثيودور أدورنو، جدل التنوير، مصدر سابق، ص 47.
2 المصدر نفسه، ص 47.

سوى خيوطا مغشوشة؛ رغم أنها تدعي القيام بعمل إنساني لصالح الانسانية ومن أجل الإنسان، إذ ترفع شعارات السعادة، والرفاه الاجتماعي، والتطور الحضاري الذي تقول أنه تطور روحي وأخلاقي أيضا وليس مجرد تراكم مادي، ونستطيع دون عناء أن نفهم بأن هوركايمر لا ينطلق من أي موهبة أو حس نقدي غير مألوف، فهو يوضب مادة نقده انطلاقا من التاريخ ووصولا إلى التاريخ، وقد بدى هذا جليا في محاولته نقد النظرة الكانطية للتنوير، فالمفاهيم الكانطية شديدة الغموض[1]، بما لا يسمح كفاية لاعتبارها مجرد محاولة معتادة من الفكر البرجوازي لإعطاء الاحترام، الذي لا وجود من دونه للحضارة الغربية... إنها محاولة أكثر سموا وأكثر تناقضا من أية محاولة أخرى، وهي محاولة زائلة أكثر من كل المحاولات الأخرى.[2] وإذا سألنا عمن يكون المواطن أو الإنسان المتنور إن لم يكن إنسانا وفق النموذج الكانطي في أفكاره عن الواجب، والإرادة الحرة، والعقل الخاص، والعقل العمومي؛ فالإجابة هي: أولا أنه إذا كان وفق ذلك النموذج حقا؛ فإنه مواطن مجنون أو متوهم[3]- إذا كان له أن يحتفظ بصفة المواطنة مع جنونه- والمبرر الوحيد لكونه كذلك ثانيا هو: أنه تخلى عن ربح معين استنادا إلى حافز كانط في احترام شكل القانون.[4] ونحن نتساءل عن أي حافز يقدمه كانط لمواطن يمارس مهمة رسمية أو غير رسمية تستند إلى شيء وحيد هو عقد ممضى من قبل طرفين لا يبدو أن كانط أحدهما على الإطلاق.

---

1 المصدرنفسه، ص 103.

2 المصدر نفسه، ص 105.

3 المصدر نفسه، ص 105.

4 المصدر نفسه، ص 105.

إيمري لاكاتوس

(1974-1922)

إيمري لاكاتوس

(1974-1922)

د. يسرى وجيه السعيد
سوريا

ولد لاكاتوس في أسرة يهودية في هنغاريا، وكانت حياته رهينة الفوضى التي نجمت عن وصول النازيين إلى السلطة والحرب العالمية الثانية، التي انتهت عندما كان في عامه الدراسي الأخير. وكانت تلك الفترة صعبة بالنسبة لهنغاريا، مع بلد غير متأكد إلى أي صف عليه أن ينحاز، مع هتلر أم مع الحلفاء، و لم يكن لدى هنغاريا إلاّ القليل من الخيارات. وقد اختارت هنغاريا التعاون مع هتلر.

أمضى إيمري سنوات الحرب في جامعة ديبرسين وتخرج منها عام 1944 بشهادة في الرياضيات والفيزياء والفلسفة، ومن أجل اجتناب مطاردة الألمان لليهود، وهو أحد المنتمين إليهم بحكم الولادة، وقد شاع انه قد قام النازيون بقتل أكثر من 550 ألفاً من اليهود الهنغار البالغ عددهم 750 ألفاً خلال الحرب، ومن جملتهم والدة إيمري وجدته. كانت هنغاريا تحت وطأة أزمة مالية قاتلة وكان الحصول على مجموعة جديدة من القمصان أصعب من أن يقوم الشخص بتغيير اسمه، لذلك قام بتغيير اسمه، وانسجاماً مع وجهات نظره السياسية بدّل اسمه إلى اسم فرد من طبقة العمال وهو **لاكاتوس**.

وربما يكون استعار الاسم من الجنرال الهنغاري جيزا لاكاتوس الذي ترأس الحكومة الهنغارية التي كانت تبحث عن السلم لفترة قصيرة قبل أن يضع الألمان رجلهم في هذا المكان. استلم لاكاتوس منصباً في وزارة التعليم الهنغارية عام 1947، لكنه لم يكن ماهراً في تلقي الأوامر من السلطات الروسية بدون توجيه أسئلة، وسرعان ما أدى به ذلك إلى مشكلة سياسية، حيث تم اعتقاله عام 1950 وأمضى ثلاث سنوات في سجون ستالين. بعد أن أخلي سبيله عام 1953، وهو العام الذي توفي فيه ستالين، كان على لاكاتوس أن يقوم بالبحث

عن عمل، وكان يحقق دخل معيشته من خلال ترجمة كتب الرياضيات إلى اللغة الهنغارية ومن بين الكتب التي قام بترجمتها إلى الهنغارية كتاب (بوليا) كيف تحل المسألة.

وقد وجد لاكاتوس طريقه إلى إنكلترا وبدأ الدراسة في جامعة كامبردج للحصول على شهادة الدكتوراه في الفلسفة وهناك التقى بالابستمولوجي البارز باول فيير أبند وأصبحا صديقين[1].

كان عمله متأثراً بكارل بوبر وكتاب بوليا وبدأ بكتابة رسالة الدكتوراه الخاصة به بعنوان (**البراهين والتفنيدات: منطق الكشف الرياضي**).

تم تعيين لاكاتوس في عام 1960 في جامعة لندن للاقتصاد وقام بالتدريس هناك لمدة (14) سنة حتى وفاته. تم وصف محاضراته بهذه المقولة:

(**عندما يحاضر، فإن الغرفة تكون مكتظة، والمناخ مكهرب، ومن حين لآخر يكون هناك عاصفة من الضحك**).

وقد كتب إرنست جيلر وهو أحد فلاسفة العلم المعاصرين للاكاتوس:

(كان لاكاتوس يحاضر في موضوع صعب ومجرد ومليء بالتقنيات والفلسفة وتاريخ الرياضيات والعلم، ويقوم بذلك وفق طريقة تجعل الأمر مفهوماً وساحراً ودرامياً وفوق كل ذلك مسليّاً بشكل رائع حتى بالنسبة لغير المختصين).

نشر لاكاتوس كتابه (البراهين والتفنيدات) عام 1963-1964 في أربعة أجزاء في المجلة البريطانية لفلسفة العلم. كان هذا العلم يرتكز على فرضيات رسالة الدكتوراه التي قدمها وتمت كتابته على شكل مناقشة بين أستاذ ومجموعة من الطلبة. يصف (**وورال**) -وهو من معاصري لاكاتوس -البحث بقوله:

(بالإضافة إلى القيمة الفلسفية والتاريخية العظيمة فقد كان يتم تداوله بشكل غير مطبوع بأعداد كبيرة). رفض لاكاتوس خلال حياته نشر العمل ككتاب لأنه كان ينوي تحسينه. على كل حال تم نشر العمل على شكل كتاب في عام 1976 من تحرير (جيه، وورال) و(إي، جي، زاهار). تحت عنوان (إيمري لاكاتوس، البراهين والتفنيدات، منطق الاكتشاف الرياضي).

---

1 Jancis, Long, **Lakatos in Hungary**, Philosophy of Social Science, Jun, 1998, p.

يصف وورال العمل بقوله:(إن فرضيات كتاب" البراهين والتفنيدات" هو أن تطوير الرياضيات لا يكون بتراكم مطرّد للحقائق الخارجية كما تخبرنا بذلك الفلسفة التقليدية للرياضيات، فوفقاً لرأي لاكاتوس فإن الرياضيات تتطور بطريقة أكثر دراماتيكية وإثارة من خلال عملية حدس يتبعها محاولات لإثبات الحدس، أي لتقليله لأنواع حدس أخرى، يتبع ذلك نقد من خلال محاولات إنتاج أمثلة مضادة للفرضيات الحدسية والخطوات المختلفة في البرهان). ويصف **هيرش** كتاب البراهين والتفنيدات بقوله: (**إنه عمل ساحق. إن بريقه الجدلي، وتعقيد النقاشات والتعقيد الواعي لذاته، ووزن التعليم التاريخي، كل ذلك يحيّر القارئ**).

لقد كتب لاكاتوس عدداً من الأبحاث حول فلسفة الرياضيات قبل الانتقال ليكتب بشكل أكثر عمومية عن فلسفة العلم. واستخدم غالباً دراسات حالات تاريخية لتوضيح أفكاره، مثل فرضياته في الدكتوراه.

توفي لاكاتوس في وقت كان فيه في قمة إنتاجه، وكان لديه العديد من الخطط لنشر عمل جديد، والرد على الانتقادات الموجهة إليه وتطبيق أفكاره في مجالات جديدة، وتذكر المصادر المتوافرة روايتين عن وفاته:

الأولى: انه توفي إثر سكتة قلبية حادة.

الثانية: انه مات إثر حادث سير مروع.

ويشير (**وورال**) إلى أن الإنجاز الذي كان سيفخر به لاكاتوس أشد الفخر قد تركه هو (برنامج بحث مزدهر تم تكريس الكادر له، في جامعة لندن للاقتصاد وفي مكان آخر، من قبل باحثين شباب كانوا مشتغلين في تطوير وانتقاد أفكاره المحفزة وتطبيقها في مجالات جديدة). ولقد حث هؤلاء الشباب على القيام ببحث أصلي: إنه يمضي أياماً معهم في العمل على مخطوطاتهم قبل نشرها[1].

لقد حاول لاكاتوس أن يتغلب على أقداره التي جعلت منه غريبا مدى الحياة، حتى أن انتقال لاكاتوس من السياسات المجرية إلى الأكاديمية البريطانية كميدان للصراع والتنافس، تسمح لنا بالحديث عنه كشخصين، لكننا نفضل الحديث عن شخص واحد امتاز بالقدرة على الجدال والنقاش والبرهان، ولا ننكر هنا انه أحب

---

1 Article by: J J O ' Connor and E F Robertson. From File./H :/**Lakatos-Biography**.

انكلترا لأنه فقد حلمه وطموحه في هنغاريا، وقد عبر عـــن ذلـــك في رســـالة إلى صديقه، كان قد كتبها وهو في أيامه الأربعة الأخـــيرة قبـــل وفاتـــه، في أحـــد المستشفيات الانكليزية قال فيها: "**لقد قرروا أنني اصـــطبغت تماماً بالصـــبغة الانكليزية، وأن قلبـــي نتيجة لذلك قد تلاشى**"[1]. لقد فتحت انكلترا له أبوابهـــا وأبدع في تنظيم عدة مؤتمرات هامة كان منها تنظيم المؤتمر الأول والندوة الدوليـــة الأولى عن فلسفة العلم عام1965، والتي ساهم من خلالها بتحرير المجلة البريطانيـــة لفلسفة العلم. على كل حال عاش لاكاتوس غريباً ومات غريبا، دون أن يكتسب أي جنسية.

لكن لاكاتوس لم يكن مجرد منظر. كان حازماً (مـــدافعاً عـــن مبدئـــه)، وصحفياً وسياسياً. قام بالجمع بين المجادلة والإنجازات الساطعة خلال محاضراته، وكان حاد المزاج في مناقشاته، وذو إقناع ساحر في المحادثات الخاصة. وســـرعان ما برزت حلقة من الأشخاص لها نفس الذوق العقلـــي - لم أســـتخدم كلمـــة "مفكرين" عن عمد-، لأن آليات التفكير المجرد كانت تشكل ذعـــراً بالنســـبة للاكاتوس - وللذين كانوا مهتمين في التخلص من الملل غير المحدود والتي تبـــدو اليوم الخاصية الأساسية للبحث العلمي-. لم تكن الحلقة مقصورة على العقلانيين، إذ أن لاكاتوس لايمكن أن يكون ضيق العقل، بعد ذلك انضم الطلاب والـــزملاء الأكبر سناً إلى هذه المجموعة الفكرية الجديدة، والتي تم تأسيسها على الصـــداقة والاهتمام الظني أكثر من الاتباع التقليدي. كان هذا ممكناً، لأن لاكاتوس كـــان إنساناً لطيفاً وعطوفاً، وأشد ماكان يثيره االلاعقلانية، واللاعدل المتزايدين في هذا العالم، وبالقوة التي لا يرقى إليها، والتي تعالج بشكل معتدل في كل الميادين وبين كل الناس، بمن فيهم من يطلق عليهم "الشباب"، ومستعداً للدفاع عن أفكـــاره، وموقفه حتى في ظل الظروف الخطيرة والمسببة للإزعاج، ولا يكون صامتاً، وكان مدركاً للسخف المطلق لكل المغامرات البشرية. إن رجلاً مثله لا يمكن فهمه فهماً تاماً على أساس أعماله الكتابية فقط. وهذا العمل سيظل حياً فقط في أيدي الذين يمتلكون حرية مماثلة، ويستمتعون بالحياة على نحو مشابه، ولديهم نفـــس وفـــرة الأفكار.

1 Jancis, Long, **Lakatos in Hungary**, p. 33

ولقد ساهم هذا الابستمولوجي في تقديم معيار جديد للحكم على المعرفة العلمية، منطلقاً من تحديد منهج للعمل يؤدي إلى النتائج التي تثبت صحة نظرية أو بطلانها، وإن دراسة ابستمولوجيا لاكاتوس تؤيد القائلين بضرورة علم المناهج (المثيودلوجيا) داخل الابستمولوجيا، باعتبار أن العلم الذي يبحث فيه الابستمولوجيون جوهره منهجي، ويرتكز في ماهيته على المناهج[1]؛ فالمناهج أمر يهم الابستمولوجي مهما كان أسلوبه واتجاهه.

ودراسة لاكاتوس تضعنا أمام نوع دقيق من الابستمولوجيا، ونقصد بها الابستمولوجيا التحليلية التي تستخدم المنهج التاريخي. ومن الضروري هنا التأكيد على التقارب الواضح بين الابستمولوجيا التحليلية وتاريخ العلوم، خاصةً، عندما يأخذ هذا الأخير شكلاً فلسفياً فيحاول عقلنة الصيرورة العلمية.

وخلاصة القول: **إن المنهج الأساسي المستخدم في الابستمولوجيا هو المنهج الفلسفي بمعناه التأسيسي، لكن الابستمولوجي قد يستعمل المنهج التاريخي، ويقترب منهجياً من تاريخ العلوم عندما يختار التحليل**[2].

ولعلّ ما قدمه لاكاتوس من منهجية برامج الأبحاث العلمية، بوصفها فلسفة مبتكرة أصيلة يعود إلى جملة من الأسباب التي نلخصها في المفهوم الجدلي، والنقدي للمثيودلوجيا، وإخفاق الفلسفة التبريرية، إضافةً إلى الصعود المتنامي للفلسفات اللاعقلانية.

1 - برامج الأبحاث العلمية

وتعتبر منهجية برامج الأبحاث العلمية محاولة جادّة، وأساسية في اكتشاف الأثر المنهجي الفعلي لنيوتن. فقد عبر لاكاتوس عن ذلك قائلاً: "لقد خلق منهج نيوتن العلم الحديث، على حين أن نظريته في المنهج قد خلقت فلسفة العلم الحديث[3]".

لقد اهتم لاكاتوس بالجانب المنهجي في العلم اهتماماً كبيراً، فأعطى للمثيودلوجيا بُعداً حركياً أو دينامياً، كما اعتبر مفهوم التكذيب خاصية أساسية

1 بشته، عبد القادر، **الابستمولوجيا (مثال فلسفة الفيزياء النيوتونية)**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1995، ص 58.

2 المرجع نفسه، ص 80.

3 Lakatos, I, **Newton Effect on Scientific Standards**, Op.Cit, p. 221.

للعلم، وتساءل: هل ينمو العلم إذا بنيناه على أساس منهج التكذيب البوبري؟؛ والذي نلخص محتواه بأن "آلاف الوقائع لا تثبت صحة النظرية، في حين أن واقعة واحدة نافية. فأي دليل تجريبي واحد يمكنه أن يكذّب كل نظرية على حدة، وبصورة مستقلة عن غيرها، ثم ترفض وحدها دون غيرها لتستبدل بغيرها[1]". وهذا لم يقنع لاكاتوس، مما دفعه إلى القناعة بأن **التقدم العلمي** لا يتأتى عبر الانتقال من نظرية معينة إلى أخرى، بل **بالانتقال من برنامج بحث علمي** - مجموعة من النظريات العلمية - أصبح متدهوراً، **إلى برنامج علمي آخر يبدو تقدمياً**، مما يجعل المثيودلوجيا تعبيراً عن عقلانية التقدم العلمي. ونقدم فيما يلي تعريفاً لبرنامج البحث العلمي الذي ابتكره لاكاتوس وأجزاء هذا البرنامج[2].

أولاً- بنية برنامج البحث العلمي:

لقد ناقش لاكاتوس مشكلة التقييم الموضوعي للنمو العلمي وفق مصطلحات تحويل المشاكل التقدمي والتراجعي في سلسلة من النظريات العلمية، وقد رأى أن مثل هذه السلاسل الأكثر أهمية في نمو العلم تتميز باستمرارية معينة تقوم بربط عناصرها، وهذه الاستمرارية تستنبط من برنامج بحث أصلي تمّت الإشارة إليه في البداية.

ويتكّون هذا البرنامج من قواعد منهجية: البعض منها يخبرنا عن المسارات التي يجب على الباحث اجتنابها (والتي يدعوها الموجه السلبي)، وبعضها الآخر يخبرنا عن المسارات التي يجب إتباعها (الموجّه الإيجابي). فضلاً عن النواة الصلبة والحزام الواقي. وفي هذا يقول لاكاتوس: "ما لديّ في ذهني بشكل أساسي ليس العلم ككل، بل برامج بحث معينة، كالبرنامج المعروف بميتافيزيقيات ديكارتية - والتي هي نظرية ميكانيكية عن الكون-، ووفقاً لها فإن الكون عبارة عن ساعة كبيرة (ونظام الدوامات) مع التشديد على أنه السبب الوحيد للحركة - تعمل كمبدأ توجيهي قوي. وهذا بالتالي لا يشجّع على العمل على إنتاج نظريات علمية-

1 تيبس، يوسف، "**تاريخية العلم: النفي محرك للعلم، نموذج كارل بوبر**"، مرجع سابق، ص 294.

2 Koetsier, T, Laktose's, Philosophy of Mathematics, Studies in the History andPhilosophy of Mathematics, Vol.3, North Holland, London, 1991, p. 6.

(كالنسخة الأصلية لنظرية نيوتن عن الفعل عن بعد)- لم تكن متناسقة معها (موجه سلبـــي). ومن ناحية أخرى، فإنها تشجّع على العمل على فرضيات مساعدة يمكن القول إنها حفظتها من الدليل المضاد الظاهر، كالمدارات البيضوية لكيبلر (موجـــه إيجابـــي)"[1].

لقد شرح لاكاتوس بنية برنامج البحث العلمي الـــذي ابتكـــره في كتابـــه (منهجية برامج البحث العلمي) **بما لا يزيد عن أربع صفحات، ثم حاول تعمـــيم تطبيق هذا البرنامج وتلك المنهجية على معظم دراساته.**

يتكون برنامج البحث العلمي من المفاهيم الأساسية التالية:

النواة الصلبة، والحزام الواقي للنظريات، والموجـــه الإيجابـــــي، والموجـــه السلبـــي.

بالنسبة للنواة الصلبة فهي السمة المحددة للبرنـــامج، وهـــي مجموعـــة مـــن الافتراضات غير القابلة للدحض من خلال قرار منهجي للخصوم، وعادة ما يكون قرار حماية هذه الافتراضات غير مفصل بشكل واضح، أو حتى غير معتـــرف بـــه بشكل واعٍ من قبل العلماء، لكنه يشكل البنية الأساسية لتقليد بحث خاص، يعمل على إدماجه في برنامج بحث، وذلك من خلال تغيير الافتراضات الأساسية للعـــالِم حيث يختار نواة صلبة محددة، وبالتالي فإن برنامج البحث يُبنى عليها[2].

إن النواة الصلبة - كما شرحها لاكاتوس - لبرنامج بحث محدد يبرز بشـــكل تدريجي، ويكتسب صلابته ببطء عبر السنين، وهذا يعني أنه يجب الانتباه في اختيار أي من سمات البرنامج التي تشكّل النواة الصلبة. وهنا، فإن لاكـــاتوس قـــد دعـــا الممارسين المفترضين لمنهجيته إلى إتباع الدراسات الدقيقة والتفصيلية للنصوص التي يرغبون في تطبيق المنهجية عليها.

ويطرح لاكاتوس إمكانية استخدام إبداعنا في تفضـــيل أو حـــتى اختـــراع فرضيات مساعدة، تشكّل ما نعته **حزاماً واقياً حول النواة الصلبة**. ويرى أن علينا

---

1 Lakatos, I, The Methodology of Scientific Research Programmers, Op.Cit, p. 47

2 Robin, Craw and Western, Peter, **"Pan biogeography: A progressive Research Programmers"**, **systematic Zoology**, Vo.33, No.1 (Mar. 1984), p. 2.

توجيه طريقة العمل إلى هذه الفرضيات. وهذا الحزام الـواقي مـن الفرضـيات المساعدة **هو الذي سيتحمل وطأة الاختبارات ويتعرض للضبط ولإعادة الضبط، أو حتى الاستبدال التام، للدفاع عن النواة التي يتم صونها**[1].

فالافتراضات التي تشكل هذا الجزء من البرنامج هي ما يـدعوها لاكـاتوس بالحزام الواقي (أو الوقائي **Protective Belt**)، وهي ما يجب أن تتوجـه نحوهـا إدارة نشاطات البحث، وذلك وفقاً لإرشادات مسـاعدات كشـف البرنـامج الإيجابية.

ويتألف الحزام الوقائي من افتراضات مساعدة تُلحَـق بـالمحتوى الصـلب، وافتراضات هي أساس تصوير الظروف الأولية وبيانات المشاهدة، وعلـى ذلـك، يجب أن يتم إخضاع الحزام الوقائي للاختبارات، ويتم تعديله، وإعادة تطـويره، أو حتى استبداله لكي يحمي النواة الصلبة.

ومن هنا، فإن معيار تقدم برنامج البحث هو نجاحه في حماية النواة الصـلبة، وذلك من خلال الاكتشاف المستمر للظواهر الجديدة التي تدعمه، وبشكل مماثل، يعتبر غير متقدم إن لم ينجح في ذلك. ووِفقاً للاكاتوس، **فإن تأكيد الافتراضات له أهمية أكبر من تشويهها**، فبرنامج البحث محكوم بالبرنامج، على الأقل في عمليـة إنتاج المكتشفات الجديدة التي تُغني نمو العلم.

ولدعم ما سبق، فإن لاكاتوس يعتبر المثال التقليدي لبرنامج بحث ناجح هـو نظرية الجاذبية لنيوتن: (فبرأيه: ربما هي أنجح برنامج بحث على الإطلاق[2]).

يقول لاكاتوس: "عندما تم إيجاد النظرية للمرة الأولى، واجهتنا حالات غـير سوية (ندعوها: أمثلة مضادة)، لكن أتباع النظرية النيوتونية قاموا بإبداع وإصـرار ذكيين بتحويل الأمثلة المضادة واحداً تلو الآخر إلى أمثلة داعمة، لقد قاموا بتحويل كل صعوبة جديدة إلى نصر جديد لبرنامجهم. ويشرح لنا لاكاتوس كيف يقيـدنا (الموجه السلبـي)، ويمنعنا من تغيير طريقة العمل مع قوانين نيوتن الثلاثـة عـن الديناميك (الحركة)، وقانون الجاذبية. فهذه النواة غير قابلة للدحض من خلال قرار منهجي يصدر عن معارضيه: إن الأمثلة المضادة (كالحالات غير السوية) يجـب أن

1 Lakatos, I, The Methodology of Scientific Research Programmers, Op.Cit, p. 48

2 Ibid, p. 49.

تؤدي فقط إلى تغيير في الحزام الواقي. فيغدو الحزام الواقي (الوقائي): **مجموعة طيّعة (مرنة) من الفرضيات المساعدة التي تحتمل وطأة الاختبارات**، والتي يتم إنشاؤها وإعادة ترتيبها والتخلص منها - أحياناً - بحسب الإرشادات، وإن توسيع الحـــزام الواقي يُفضي إلى سلسلة من النظريات، أو كما يقول لاكاتوس: "إن سلسلة مـــن النماذج الأكثر تعقيداً تحاكي الواقع؛ إذ يتركز اهتمام العالم على بناء نماذجه متبعـــاً تعليمات يتم وضعها من قبل الجزء الإيجابـــي من برنامجه[1]".

فالموجه الإيجابي[2]*: وهو الجزء الثاني المهم بعد (النواة الصلبة) - وقد لاحظنا أن لاكاتوس عنى به- يقوم بإنشاء الحزام الواقي. فبرامج البحـــث، بالإضـــافة إلى موجهها السلبـــي، تتميز بموجهها الإيجابـــي، حتى أن معظـــم بـــرامج البحـــث التقدمي هي شكل متناسق وسريع يمكن أن تختزل الدليل المضـــاد لهـــا بشـــكل تجريبـــي فقط: والحالات السوية لا يمكن التخلص منها بشكل كامل.

ولكن، يحذرنا لاكاتوس من الاعتقاد بأن الحالات غير السوية الـــتي لم يـــتم تفسيرها - الألغاز كما يسميها توماس كون- قد تم أخذها بترتيب عشـــوائي، أو أن الحزام الواقي يتم بناؤه بنمط انتقائي، بدون أي ترتيب وفق قناعة مسبقة.

إن الموجه السلبـــي يحدد ما هي النواة الصلبة للبرنامج القابل للتكذيب مـــن قبل قرار منهجي للخصوم، أما الموجه الإيجابـــي فيتكون من مجموعـــة مصـــاغة تفصيلياً على نحو جزئي من اقتراحات حول كيفية تغيير وتطوير الحالات المـــتغيرة القابلة للتفنيد لبرنامج بحث، وكيفية تعديل وتعقيد الحزام الواقي القابض للدحض.

كما أن الموجه الإيجابـــي لبرنامج ما يحفظ العالِم من الإصابة بالتشـــوش في أفق واسع من الحالات غير السوية (الأمثلة المضادة)[3] - على حد تعبير لاكاتوس-، **وربما كان قصد لاكاتوس أن يعطي للموجه الإيجابـــي تلك الأهمية الكبيرة، لأن هذا الأخير يحول انتباه العالِم إلى بناء نماذجه بإتباع تعليمات تم وضعها في الجزء الموجب من برنامجه، وأن يتجاهل الأمثلة المضادة الفعلية.**

---

1 Robin, Craw, and Westen, Peter, "**Panbiogeography: A progressive Research Programme**", Op.Cit, p. 3.

* **الموجه الإيجابـــي**: يرشد العلماء إلى ما ينبغي أن يحتذوه والموجه السلبي يرشـــد إلى مـــا ينبغي أن يجتنبوه.

3 Lakatos, I, The Methodology of Scientific Research Programmers, Op.Cit, p. 49.

فإذا عدنا- مع إحالات لاكاتوس- إلى نيوتن، نجده يضع أولاً برنامجه من أجل نظام كوكبـي له نقطة ثابتة مثل الشمس، ونقطة واحدة منفردة، مثل الكوكب. لكن هذا النموذج قد تم حظره من قبل القانون الثالث للحركة من نيوتن ذاته، لذلك، كان لا بد من استبدال النموذج بنموذج آخر تدور فيه الشمس والكواكب حول مركزهم المشترك الخاص بهم للجاذبية. فهذا التغيير لم يتم تحفيزه من قبل أي مشاهدة (فالبيانات لا تشير إلى حالة غير سوية هنا). لكن، من خلال صعوبة النظرية في تطوير البرنامج. وبعد ذلك أعدّ نيوتن برنامجه من أجل المزيد من الكواكب كما لو أن هناك مجرد قوى مركزها الشمس، وليس فيما بين الكواكب. وبعد ذلك، عمل نيوتن على الحالة حيث الشمس والكواكب ليست نقاط كتلة بل كرات كتلة. وبمتابعة التطور في عمل نيوتن فنحن نجده بعد ذلك أخذ يعمل على الكواكب الناتئة، بدلاً من الكواكب المستديرة، وبعد ذلك أعد برنامجه من أجل المزيد من الكواكب، كما لو أن هناك مجرد قوى مركزها الشمس وليس فيما بين الكواكب.

وعلى هذا يعقّب لاكاتوس: "لقد ازدرى نيوتن الأشخاص الذين يتعثرون عند أول نموذج بسيط، وليس لديهم القدرة على تطويره إلى برنامج بحث، والذين يظنون أن أول رؤية تشكّل اكتشافاً. فقد توقف نيوتن إلى أن وصل برنامجه إلى تحول متقدم وملحوظ[1]".

ولا يخفي لاكاتوس زَوَدَه عن أصالة نيوتن، حتى أنه في معظم ما كتب اعتبر أن "الله قد قال لنيوتن كُن، فكان، ثم كان كل شيء نوراً[2]". وننوه هنا إلى أن لاكاتوس، ومن خلال شرحه لنظرية نيوتن قد بيّن إمكانية صياغة الموجه الإيجابي لبرنامج بحث على شكل مبدأ ميتافيزيقي. فعلى سبيل المثال، يمكن للمرء أن يصوغ برنامج نيوتن على الشكل التالي:

(الكواكب تجذب الذرى الدوارة للشكل الكروي)، ويستدرك لاكاتوس، بأن الكواكب لا تحكمها الجاذبية فقط، إذ إن لها خصائص كهرطيسية يمكن أن تؤثر على حركتها.

1 Lakatos, I, The Methodology of Scientific Research Programmers, Op.Cit, p. 49

2 Lakatos, Imre, and Musgrave, Alan, **Problems in the Philosophy of Science**, North Holland Publishing Company, Amsterdam, N.H, 1968, p. 1

ومن هذا التنويه نستطيع أن ندرك أن الموجه الإيجابـــي أكثر مرونة من الموجه السلبـــي، علاوةً على ذلك، ففي بعض الأحيان، وعندما يدخل برنامج بحـــث في طور التراجع (التفكك)، فإن قليلاً من الثورة، أو التحويل الإبـــداعي في الموجـــه الإيجابـــي يدفع ببرنامج البحث إلى الأمام مرة أخرى، لذلك يبدو جلياً من وجهة نظرنا، أن لاكاتوس يفضل فصل النواة الصلبة عن المبادئ الميتافيزيقية الأكثر مرونة المعبرة عن الموجه الإيجابـــي.

ومما سبق، تُبيِّن اعتبارات لاكاتوس أن الموجه الإيجابـــي يمكـــن أن يُصـــاغ بشكل أكمل، وبغض النظر عن التفنيدات، لكن، ينوه ثانيةً إلى أنهـــا قـــد تبـــدو تأكيدات أكثر مما هي تفنيدات، على الرغم من أن الإنسان يجب أن يشـــير إلى أن أي تحقق للنسخة (ن+1)؛ (أي الجديدة) للبرنامج هو تفنيد للنسخة (ن)(القديمة)، ولا يمكننا أن ننكر أن بعض الحالات الملغية للنسخ التالية يمكن توقعها دائماً[1]، وهذا ما يقود لاكاتوس إلى ما يلي:

يمكننا أن نُقيّم برامج البحث، حتى بعد إلغائها من أجل طاقتها التوجيهيـــة، وفقاً للسؤالين التاليين: كم حقيقة جديدة أنتجت؟. وكم كانت طاقتـــها كـــبيرة لشرح تفنيداتها في مسار نموها؟.

وهذا يشير إلى أن برنامج البحث يعتبر متقدماً من الناحية النظرية إذا قاد كل تعديل إلى إنتاج توقعات جديدة، ويعتبر برنامج البحث إيجابياً من الناحية التجريبية في حال تم إثبات بعض هذه التعديلات على الأقل، وذلك من خلال فرصة اكتشاف حقائق جديدة توافق التوقعات الجديدة[2]. وهذا بدوره يطـــرح عاملاً جديداً طالما أكد عليه لاكاتوس، ونقصد هنا عامل الزمن، فكـــم مـــن الوقت يجب أن ينقضي قبل أن نستطيع اتخاذ القرار بأن برنامجاً للبحـــث قـــد تدهور تدهوراً خطيراً، وبأنه عاجز عن أن يقود إلى اكتشاف ظواهر جديـــدة؟ وبناءً عليه، إننا لانستطيع أبداً أن نقول: إنه قد تدهور تدهوراً تاماً، ومـــن ثم يبقى من الممكن دائماً، أن يقود تعديل بارع لحزامـــه الـــواقي إلى اكتشـــاف

---

1 Lakatos, I, The Methodology of Scientific Research Programmers, Op.Cit, p. 52

2 Robin, Craw and Western, Peter, "**Panbiogeography: A progressive Research Programmers**", Op.Cit, p. 4.

عجيب، يزرع في البرنامج الذي اُعتبِر متدهوراً حياة جديدة، ويضعه في طـــور التقدم[1].

والسؤال الآن: إذاً كيف يتم إحباط أو تراجع برنامج بحث متطور؟

للإجابة على هذا السؤال، يذكر لاكاتوس ما يفيد في ذلك معتبراً أنه "يمكــن مراجعة برنامج بحث متطور من الناحية النظرية من خلال سلســلة طويلــة مــن التفنيدات، التي تتحول بالنتيجة إلى تعزيزات من خلال فرضيات مســاعدة غــير أصلية"، ومتابعاً: "إن منهجيتي تقوم فقط بتقييم النظريات المنشأة بشكل كامل (أو برامج البحث) لكنها تفترض عدم تقديم النصيحة إلى العالم بخصوص الوصــول إلى نظريات جيدة، ولا حتى حول أي من البرنامجين المتنافسين يجب أن يعمل عليــه[2]". وهو يرى أن: المنهجيات الحديثة (وكان يجعل منهجيته من ضمنها) تتكون فقــط من مجموعة من القواعد من أجل تقييم النظريات المنشأة بشكل مسبق. في موضــع آخر يقول بأن العلماء لديهم الحرية (من خلال منهجيته) لاتخاذ قــرار حــول أي برنامج يريدون العمل عليه، ويتابع لاكاتوس: "ومهما يكن الأمر الذي قــام بــه العلماء، يمكنني أن أحكم عليه إذ يمكنني القول إذا حققوا تقــدماً أم لا. لكــن لا يمكنني أن أقدم لهم النصيحة - ولا أرغب في تقديم النصيحة إليهم- في أي اتجــاه عليهم أن يمضوا بحثاً عن التقدم[3]".

وهنا لنا أن نظهر تناقض لاكاتوس الذي بدا واضحاً أحيانــاً في عــدد مــن مؤلفاته: إذ يذكر في مقام آخر بأنه "لا ينصح بالنسبة لمن يلتصق ببرنامج واحد أن ينتقد النواة الصلبة لبرنامج آخر. فيمكن أن تبدو النواة الصلبة لبرنامج مــا غــير معقولة تماماً أو غير واقعية، لكن إذا أصبح ذلك البرنامج أكثر تقدماً من منافســيه، فإن قرارات خصومه تكون بتبني تخمينات قويــة لأن افتراضــاتهم الأساســية تم تبريرها[4]. وهنا نراه تارةً ينصح... **وتارةً أخرى يمتنع عن النصحية.**

---

1 شالمرز، آلان، **نظريات العلم**، مرجع سابق، ص 92.

2 Kostas, Gavroglu, and Pantelis, Nicolas, **Imre, Lakatos and Theories of Scientific Change**, Op.Cit, p. 15.

3 Ibid.

4 I, Grattan, "Lakatos and the Philosophy of Mathematics, and Science on Popper's", the British Journal for the History of Science, Vol.12, No.3 (Nov., 1979) pp. 317-337, p. 327.

يحاول لاكاتوس أن يثبت أن فكرة الموجه السلبي لبرنامج بحث علمي تعقلن المذهب التقليدي الكلاسيكي على حد مقبول. إذ ربما نقرر بشكل عقلاني ألاّ نسمح للتفنيدات بأن تزيف النواة الصلبة مؤقتاً، طالما أن المحتوى التجريبي المدّعم للحزام الواقعي للفرضيات المساعدة يزداد، لكن طريقة لاكاتوس تختلف عن المذاهب السابقة إذا أننا نحافظ على ذلك إذا وعندما يتوقف برنامج عن الإسهام بحقائق جديدة.

وهكذا، فإن منهجية برامج البحث العلمي تعبّر عن الاستقلال النسبي للعلم النظري، وهي حقيقية تاريخية لا يمكن تفسير عقلانيتها من قبل أتباع المذاهب التكذيبية السابقة (الدوغمائية والمنهجية البوبرية). فالمشاكل التي يختارها بشكل عقلاني العلماء الذين يعملون في برامج بحث قوية أمر يتم تحديده من خلال الموجه الإيجابي للبرنامج أكثر من أن يتم ذلك من قبل الحالات غير السوية.

يقترح لاكاتوس أن يتم إعداد جدول بالحالات غير السوية لكي يتم وضعها جانباً على أمل أن تعود هذه الحالات إلى تعزيز البرنامج في مسار مطابق. ويستطيع العلماء فقط أن يراجعوا اهتمامهم حول الحالات غير السوية، ويقصد لاكاتوس بالعلماء أولئك المنهمكين في التجارب وتمارين الخطأ، أو الذين يعملون في طور التفكك لبرنامج بحث عندما يكون التوجيه الإيجابي خارج المسار[1].

ثانياً- دراسة تحليلية نقدية لبرنامج البحث:

نلاحظ أن طرح لاكاتوس لبرنامج البحث العلمي يعارض أتباع الزيفية البسيطة (التكذيبية الدوغمائية) الذين يتبنون واقع أن النظرية التي يتم دحضها بالتجربة ليست عقلانية، وقد دعوا إلى ضرورة استبدال النظرية القديمة المفندة بنظرية جديدة غير مفندة.

لا يستطيع القارئ لكتب لاكاتوس أن يتجاهل الموضوعية والعقلانية التي تتسم بها كتاباته، فهو يريد أن يقول دائماً إن إمكانية معرفة أي النظريات صحيحة أمر يمثل صعوبة حقيقية، ولا بد أن لاكاتوس كان متأثراً بديكارت حين دعا إلى حل تلك المشكلة عن طريق عقولنا الخاصة، وأن نعتبر أن نقطة بدايتنا الفلسفية

---

1 Lakatos, Imre, The Methodology of Scientific Research Programmers, Op.Cit, p. 52.

تكمن من حقيقة أننا كائنات طبيعية ضمن عالم طبيعي. وعندما نقوم بهذا الأمر فلن يبقى هنالك أي سبب يجعل معرفتنا تأتي من خلال حقيقة أن بعض المعتقدات المحددة تمثل العالم بشكل صحيح وأن بعضها الآخر يمثله بشكل خاطئ.

وبدوره يقترح لاكاتوس بأن الكائنات البشرية هي دائماً عقلانية، عندما تكون متجردة من التأثير الخارجي المفسد. وإن قبول هذا الافتراض المسبق يتوقف على كيفية تفكيرك بمفهوم العقلانية[1].

ولعل الموضوعية تقودنا إلى نقد لاكاتوس ذاته، ففي الوقت الذي أكد فيه فيلسوفنا أن التفكير المنهجي المبكر حاول بشكل مضطرب أن يطعّم بين منهجيات علمية غير متناسقة، نجد أن لاكاتوس قام بنفس الخطأ في متابعة بوبر. فبالنسبة لـ MSRP)) حاولت الجمع بين تقاليد منهجيات غير متناسقة. ومن جهة أخرى، احتفظ لاكاتوس بفكرة التقليد التوليدي بأن نظريات جديدة يجب تحفيزها، أو حتى اشتقاقها، من خلال هيكل من النتائج السابقة والمبادئ الموجهة المعقولة، التي أطلق عليها لاكاتوس (النواة الصلبة) و(الموجه الإيجابي) للبرنامج (كما مرّ معنا)، كما أنه، اعتنق وجهة نظر بوبر بأن التوقع الجديد الناجح هو المصدر الوحيد للدعم التجريبي في العلم، وبالتالي فإن الطريقة التي تم من خلالها توليد ادعاءات علمية لا توفر على الإطلاق أي دعم معرفي مهم كان[2].

ولا بد أن لاكاتوس كان مدركاً لهذا الأمر، واقترح أن رفض النظريات المتحللة ينبغي ألا يكون شديد العنف، وقد حاول الخروج من المأزق البوبري، فقد دعا غير مرة إلى اعتبار أن **الفشل في إثبات زيف نظرية لا يعتبر سبباً للاعتقاد بها**، وبشكل خاص عندما يشمل ذلك الفشل تحللاً متطوراً لتلك النظرية. وقال: "إن الإيمان بنظرية يحتاج إلى دليل إيجابي بأنها أكثر احتمالاً لتكون صحيحة (أو تقترب من الصحة)، أكثر من بقية النظريات المنافسة لها[3]. لقد كان مبتغى

---

1 Kostas, Gavroglu, and Pantelis, Nicolas, **Imre Lakatos and Theories of Scientific Change**, Op.Cit, p. 434.

2 Nickles, Thomas, "Lakatosian Heuristics and Epistemic Support", Op.Cit, p. 183

3 Kostas Gavroglu, and Pantelis, Nicolas, **Imre Lakatos and Theories of Scientific Change**, Op.Cit, p. 229.

لاكاتوس من تقييم المنهجيات في المقام الأول هو أن يقــوده ذلــك التقيــيم إلى المعتقدات الصحيحة، لذلك طلب أن نختار بدقة ذلك الوصف المنهجي الذي يقوم بهذا الدور.

ونتفق هنا مع (باول فييرأبند) بأن منهجية برامج البحث لا تقــوم باختبــار النظريات، بل إنها تختبر برامج البحث التي تعتبر نتيجة للنظريات المرتبطــة معهــا بجوهر قوي، فليست هناك حاجة لصياغة كل المواقف البديهية والمســاعدة، عنــد هذه النقطة يجب على البحث أن يمضي أعمق من البحث البوبري، كما أن منهجية برامج البحث لا تختبر فقط برامج البحث بنفسها، بل إنها تختبرها أيضاً بالمقارنة مع البرامج المتنافسة[1]. وكما ذكرنا سابقاً، هناك معيار آخر يتم وفقه تقيــيم ميــزات برنامج البحث، وهذا المعيار هو درجة خاصة من الترابط المنطقي الذي يتضــمن وضع التفاصيل لبرنامج محدد من أجل البحث المستقبلي.

لقد كانت نظرية برامج البحث العلمي التي قدمها لاكاتوس محاولة جادة لتجاوز الأخطاء التي ارتكبتها النظريات السابقة في تفسير تطور المعرفة العلمية، ابتــداءً مــن المذهب الاستقرائي مروراً بيوبر وتوماس كون وصولاً إلى ما قدمه لاكاتوس نفســه، فقد حاول لاكاتوس التخفيف من دور التجربة والتقليل من أهمية التكذيب، ورأى أنه في الوقت الذي دعا فيه توماس كون لاستخدام علم النفس لشرح الثورات العلميــة، فإن منهجية برامج البحث يمكن أن تقدم وصفاً منطقياً عقلانياً.

ونحن نرى أن **منهجية برامج البحث، كانت بمثابــة توليفــة ذكيــة مــن لاكاتوس لكنها لم تستطع أن تتغلب على منافساتها، إلاّ أنهــا تجــاوزت تلــك النظريات السابقة ببعض النقاط.**

فإذا كان (توماس كون) قد قدّم وصفاً شديد العمومية لتطورات العلم*، نرى أن لاكاتوس يُلح على النظر إلى تفاصيل محددة: ما هو الجزء الصلب، ما هو الحزام

1 Feyerabend, Paul, "**Imre, Lakatos**", Op.Cit, p. 14.

* أطلق توماس كون مصطلح النموذج Paradigm على الإنجاز العلمي الذي يتسم بأنــه لايقبل التكرار، بل يظهر، ويختفي ليحل محله نموذج آخر مختلف، وحين يظهر نمــوذج، يصبح هو السائد تكون الفترة أو الزمن الذي يسود فيه هو ما يمثل العلم السوي. أما لو حدث تغير أدى إلى ظهور نموذج آخر فتكون قد حدثت بذلك ثورة علمية، وعندها يتم الانتقال من نموذج لآخر.

الواقي، ما هو المساعد، كيف نستخدم هذه العناصر في شـرح ظـاهرة معينـة، وهكذا..؟ فتصبح نظرية لاكاتوس أكثر تعقيداً على نحو كبير مما هو لدى تومـاس كون، وبالتالي فإن هذا سوف يؤدي إلى بحث أكثر تفصيلاً وأكثر اكتشافاً. أو ربما نقول سيؤدي إلى بحث فلسفي أكثر منه سيكولوجي (كما هو عند كون مـثلاً)، فقد حوّل (كون) سؤاله عن المعرفة العلمية ونموها إلى مسألة نفسية، أما الأسـئلة التي طرحها لاكاتوس فهي أسئلة فلسفية إبستمولوجية، ويقول لاكاتوس في هذا:

"**إن سؤال التقييم يختلف تماماً عن سؤال: كيف ولماذا تنبثـق النظريـات العلمية؟ فتقييم التغير هو مشكلة تقويمية Normative تصلح كمادة للتفلسف، أما تفسير التغير (بمعنى تفسير القبول والرفض الفعليين للنظريات) فهو مسـاءلة نفسية**[1]". فإذا كان (كون) مخالفاً لبوبر حيث استبعد تكذيب النظريات بواسـطة الخبرة، وأكد أن هناك نظريات كثيرة استبدلت قبل أن تُختَبر. ومن ثم فإن الاختبار ليس مهماً بالضرورة، سنجد لاكاتوس متفقاً في هذا الاعتراض مع (كون). لكنـه أيضاً يعتبر تطور العلم- وفقاً لآراء كون - هو تطور لا اسـتقرائي ولا عقـلاني، وبالتالي يَرُدّ فلسفة العلم الكونية إلى علم نفس المجتمع، وليس علم النفس الفردي. وعلى هذا فإن لاكاتوس يعتبر أن (كون) قد درس عقل المجتمع العلمي بدلاً مـن عقل العالم الفردي.

لقد لخص (آلان شالمرز) فلسفة توماس كون بالتخطيط التالي:

"ما قبل العلم ⟵ علم نمطي ⟵ أزمة علمية ⟵ ثورة علمية ⟵ علم نمطي جديد ⟵ أزمة علمية جديدة ⟵... الخ[2]".

ومن هذا المخطط يتبين لنا أن تقييم النماذج مرتكز على مبادئ ذاتيـة غـير قابلة للتحديد الموضوعي، و"حين نقبل أنموذج قياسي وفقاً لفلسفة كون، فنحن لا نقبل نظرية فقط، بل نقبل معها كذلك مناهج، ومعايير، وتقاليد تعد كمـبررات رئيسية لقبول النموذج في مواجهة منافسيه، وعلى هذا النحو يصير كـل أنمـوذج

---

1 حسن، هاني مبارز، **ابستمولوجيا تقييم العلم وتاريخه**، مرجع سابق، ص 123، وللمزيد اقرأ:

Lakatos, I, **Why did Copernicus's Research Programmer Supersede Ptolemy**, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, p. 168.

2 شالمرز، آلان، **نظريات العلم**، مرجع سابق، ص 95.

يبرر ذاته بذاته، فتقييم المعرفة العلمية، من ثم لن يكون موضوعياً بأية حـال مـن الأحوال[1]".

وربما كان لاكاتوس محقاً بنقده لكون، لأن تفسير التقدم –حسبه- لا بد أن يرسو في نهاية المطاف على عوامل اجتماعية ونفسيّة، وعلى توصيف لنسق العلم أو الإيديولوجيا.

ولأنه بضدها تتميز الأشياء، فإن لاكاتوس، في الضفة الأخرى، يعتبر أن تقييم نمو العلم وتقدمه، هو أصل المثيودولوجيا، بل هو الهدف الرئيس والمهمة الأساسية لأي مثيودلوجيا علمية، وأي تفسير عقلاني، وأما التفسير السيكوسوسيولوجي فهو في المرتبة الثانية من الأهمية.

إن برامج الأبحاث العلمية اللاكاتوسية تغدو استراتيجية قابلة لأن تصبح علم، وقابلة للتطور، وللتجاوز بآن. فقد لاحظنا من خلال دراسة تقدم وتدهور برنامج بحث معين، أن لاكاتوس كاد أن يوحد بين العلم الناضج (الحقيقي) والعلم (الزائف) لأن هذا الأخير يمكن أن يتحول إلى علم ناضج في لحظة من اللحظات وربما نفهم من العلم الزائف بعض المدارس المعرفية التي تدّعي العلمية، وهو أي العلم الزائف هنا يختلف عن اللاعلم الذي نقصد به الأسطورة والميتافيزيقا، وفقاً للاكاتوس.

ومن هذا المخطط يتبين لنا أن تقييم النماذج مرتكز على مبادئ ذاتية غير قابلة للتحديد الموضوعي، و"حين نقبل أنموذجاً قياسياً وفقاً لفلسفة (كون)، فنحن لا نقبل نظرية فقط، بل نقبل معها كذلك مناهج، ومعايير، وتقاليد تعد كمبررات رئيسة لقبول النموذج في مواجهة منافسيه، وعلى هذا النحو يصير كل أنموذج يبرر ذاته بذاته، فتقييم المعرفة العلمية من ثم لن يكون موضوعياً بأية حال من الأحوال[2]".

---

1 حسن، هاني مبارز، ص 29، وللمزيد انظر:
Scheffler, I, **Science and Objectivity**, New York, the Boss-Merrill Co. 1967, p. 84.

2 المرجع السابق، ص 29، وللمزيد انظر:
Scheffler, I, **Science and Objectivity**, New York, the Boss-Merrill Co. 1967, p. 84.

لقد كان هاجس لاكاتوس أثناء كتابة أبحاثه، وكما لاحظنا من خلال قـراءة معظم أعماله، هو ضرورة التمييز بين النشاط العقلاني لنمـو المعرفـة والنشـاط اللاعقلاني.

ولقد تعرضت منهجية لاكاتوس للنقد مثلها مثل أي طرح فكـري جديـد، فهذا **(أيان هاكينغ)** فيلسوف العلم المعاصر، وأحد أهم قراء لاكاتوس يذكر: "إن ما يسميه لاكاتوس منهجية هي نظرة إلى الوراء، إنها نظرية مـن أجـل تحديـد خصائص الحالات الفعلية لنمو المعرفة والتمييز بينها وبين المدّعين. المنهجية ببساطة هي ارتداد للماضي، إن لاكاتوس - حسب هاكينغ - يمضي بالعقلانية إلى مجالات بعيدة عن القبول الشائع.

في الوقت الذي يردد لاكاتوس بأنه يصوغ عقلانية ثابتة. إنه يقف ضد فكرة أن التجارب الحاسمة يمكن أن تفصل بقرار في لحظة بين النظريـات المتنافسـة. إن الفرضيات - حسب لاكاتوس- تكون مؤكدة بشكل جيـد عنـدما تسـتمر في الوجود بعد اختبار شديد، "والتأكيد بشكل جيد" هو الثبات وفقاً لقاعدة أو مقولة "**لتكون سبباً جيداً من أجل**" وذلك بدلاً من المشروع الفلسفي" **الأمر سبب جيد لـ**[1]".

ونحن نفهم من نقد (هاكينغ) وصف نظرة لاكاتوس المنهجيـة بـالنظرة الارتدادية والمعيارية بآن، ولكن (هاكينغ) جانب الصـواب بـالنظرة الأولى الارتدادية لأن دراسة تاريخ العلم -وهو ما حرص عليه لاكاتوس - ضـرورية للبحث العلمي والفلسفي، خاصةً، وأن فلسفة العلم لا تنفصل في الوقت الراهن عن الأبعاد التاريخية لظاهرة العلم، وقد اعتبر لاكاتوس أن فلسفة العلـم هـي نظرية المنهج" المثيودلوجيا"، لكنها، أي المثيودلوجيا اكتسبت مـع لاكـاتوس فعالية وحركة تاريخية. أما النظريات العلمية ذاتها فهي عنده "برامج أبحـاث"، ولهذا، فقد أطلق لاكاتوس على كتابه الرئيس عنوان"منهجية بـرامج البحـث العلمية[2]".

---

1 Hacking, Ian, "**Imre Laktose's, Philosophy of Science**", Op.Cit, p. 394

2 الخولي، يمنى طريف، **فلسفة العلم في القرن العشرين (الأصـول، الحصـاد، الآفـاق المستقبلية)**، سلسلة عالم المعرفة، العدد 264، كانون الأول 2000، ص 425.

ونتفق مع (هاكينغ) حين قال: "**سيجد الفيلسوف نفسه مع لاكاتوس حائراً نتيجة منهجية تبدو أنها ترفض المنهج**[1]". فنحن قرأنا في منهجيته بنية مؤسسة على عناصر كَوّنَت برنامج البحث الذي اقترحه لاكاتوس، و لم نقرأ خطوات تراتبية (كما في المناهج السابقة)، أضف على ذلك، فقد أعطى لاكاتوس للتاريخ أهمية حاسمة في دراسة تطور المعرفة العلمية.

ويذكر لاكاتوس في معظم أبحاثه بأن" تفوق نظرية ما على أية نظرية أخرى يكون بعد فترة طويلة من التقدم، والتجربة الحاسمة تُعلّم نقطة بداية النهاية، لكن ذلك يُدْرَك متأخراً[2]"، ومن هنا فهو لم ينفِ أن يكون للنظريات القديمة دور ارتجاعي، وهذا من وجهة نظرنا منطق عقلاني بحت، إذ طالما عرفنا قيمة بعض النظريات القديمة عندما صُدِمنا بتجاوزات النظريات الجديدة، ومن هنا فنحن نتفق مع النقطة الثانية في نقد (هاكينغ) لمنهجية لاكاتوس وهي أنها معيارية. ويدلل (هاكينغ) على ذلك من مقولة لاكاتوس ذاته" **إننا يجب أن نكون معتدلين في آمالنا بالنسبة لمشاريعنا الخاصة لأن البرامج المنافسة قد تتحول لتمتلك الكلمة الفصل، إن الموضوعية في التقييم والمحافظة النزيهة على إمكانية معرفة أي برنامج هو الذي يقدم نتائج مُثلى ويلبي التحديات الجديدة**[3]".

لقد اهتم لاكاتوس بالموضوعية في تقييم النظريات العلمية، وهذه الموضوعية نقرأها من خلال مبدأ التوجيه أو" الاكتشاف" أو" الكشف العلمي" الذي طرحه، وربطه ببرنامج البحث، فقد دعا إلى وجوب وجود منهجية توجيهية، من أجل كيفية الاستمرار في العمل، أي كيفية حله، وربما تجلت موضوعية لاكاتوس في نقطتين أساسيتين:

1. طريقته في المنهجية، حيث من الضروري دراسة تاريخ النظرية وذلك لتحديد خصائص أساس نمو المعرفة.
2. كل برنامج بحث له توجيهه الخاص (كشفياته الخاصة) التي تتطلع إلى الأمام.

---

1 Hacking, Ian, "**Imre Laktose's, Philosophy of Science** ", Op.Cit, p. 385
2 Lakatos, Imre, The Methodology of Scientific Research Programmers, Op.Cit, p. 59
3 Hacking, Ian, "**Imre Laktose's, Philosophy of Science** ", Op.Cit, p. 395

لقد اعتبر لاكاتوس أن برنامج البحث الناجح يستحثه النشاط، فهناك إشكاليات وأسئلة يجب الرد عليها وعدم تجاهلها، حتى لو كانت معياراً لبرنامج خاص، إن تلك الإشكاليات تساهم في شرح برامج البحث وصونها من استمرار الانتقاد.

وفي مقاربة طريفة، نجده يزاوج بين انحراف المشكلة وحلها في برنامج البحث، **إن تفكك برنامج بحث يساوي تقدم برنامج من حيث الأهمية فتفكك الأول قد يُنسَب له الفضل في تقدم الآخر**، هناك دوماً عشرات الألغاز التي يجب حلها والأسئلة التقنية التي يجب الرد عليها، حتى لو أن بعض هذه كانت معيار برنامج خاص. لكن هذه القوة المندفعة ذاتياً للبرنامج ربما تدفع عمال البحث بعيداً وتجعلهم ينسون خلفية المشكلة. إنهم لا يميلون إلى سؤال المزيد حول درجة حل المشكلة الأصلية، وحول درجة إعداد الوضعيات الأساسية من أجل المكافحة مع المصاعب التقنية الداخلية. بالرغم من أنهم يمكن أن ينتقلوا بعيداً عن المشكلة الأصلية بسرعة هائلة، إلا أنهم لا يلاحظون ذلك[1].

إن انحراف المشكلة من هذا النوع يمكن أن يزود برامج البحث بتماسك ملحوظ في هضم أي انتقاد والاستمرار من بعده. وفي الحقيقة يُعرِّف لاكاتوس برنامج البحث بأنه حدث متراجع في حال استطاع أن يقدم حقائق جديدة لكن ليس في تطور بعيد وليس وثيق الصلة، وتوجيه إيجابي مخطط مسبقاً. **وهو يميز بين ثلاثة أنواع من الفرضيات المساعدة الخاصة**: الفرضيات التي ليس لها محتوى تجريبي يفوق أسلافها، والفرضيات التي لها مثل هذا المحتوى لكن بدون إثبات أي منها، وأخيراً الفرضيات غير الخاصة وفقاً للمفهومين السابقين لكنها لا تشكل جزءاً متمماً للتوجيه الإيجابي.

إن الأمثلة عن الفرضيات من النوع الأول متوفرة من المغالطات اللفظية للعلم الزائف، وهناك مثال مشهور من الحالة الثانية من الفرضيات قدمته فرضية التقلص (لورنز فيتزجيرالد)، ومن الأمثلة على فرضيات الحالة الثالثة لدينا التصحيح الأول لـ (بلانك) بخصوص صيغة (لومير- برينغشايم). بعض حالات النمو السرطاني في

---

1 Lakatos, Imre, The Methodology of Scientific Research Programmers, Op.Cit, p. 109

العلوم الاجتماعية الحديثة تتكون من شبكة من مثل هذه الفرضيات من النوع الثالث، إن المنافسة بين برنامجي بحث هي عملية طويلة خلالها يكون من العقلاني العمل وفق أحد البرنامجين (أو كليهما معاً إذا كان ذلك ممكناً). النمط الأخير يصبح مهماً عندما يكون أحد برنامجي البحث غامضاً ويتمنى خصومه تطويره في شكل أكثر حدة من أجل إظهار ضعفه.

لقد قام (نيوتن) بدراسة نظرية دوامة (ديكارت) من أجل إظهار عدم تناسقها مع قانون (كيبلر). (إن العمل المتزامن على برامج متنافسة يقوّض بطبيعة الحال فرضية كون عن عدم التساوي النفسي للنماذج المتنافسة).

ووفقاً للاكاتوس، فإن التقدم في برنامج ما هو عامل حيوي في تراجع البرنامج المنافس. في حال أنتج البرنامج P1 حقائق جديدة بشكل مستمر فإن هذه الحقائق سوف تكون، من التعريف، حالات مشوهة بالنسبة للبرنامج p. 2. وبالتالي كلما زاد تقدم البرنامج P1 كلما زادت المصاعب في وجه تقدم البرنامج P 2[1].

إن انحراف المشكلة الآن هو رفيق لحل المشكلة وبشكل خاص برامج البحث. ويمكن للمرء أن يحل مشاكل أكثر اهتماماً من المشكلة الأصلية. في مثل هذه الحالات، يمكننا أن نتحدث عن تحول مشكلة متطور. لكن يمكن للمرء أن يحل مشاكل أقل اهتماماً من المشكلة الأصلية. ويؤكد لاكاتوس ذلك؛ ففي الحالات المطلقة، يمكن للمرء أن ينتهي دون حل مشاكل أخرى (أولا يحاول حلها) سوى تلك المشاكل التي أحدثها بنفسه أثناء محاولته حل المشكلة الأصلية. في مثل هذه الحالات ربما نتحدث عن تحول مشكلة تفكيكي.

ويظن أنه من الممكن القيام بأمر جيد فقط إذا توقف المرء بشكل عرضي عن حل المشكلة، وأن يحاول إعادة الاستسلام لخلفية المشكلة وأن يصل إلى تحول المشكلة[2]. وهكذا... تبدو القضية هنا منطقية ومعقدة مما يجعل المنهجية جزءاً من العملية التاريخية، لقد بدأ التاريخ مع لاكاتوس يلعب دوراً في تقييم النظريات بعد أن تم تجاهله، ونتفق هنا مع (باول فيير أبند) في أن السمة الأساسية لمنهجية برامج

---

1 Lakatos, Imre, The Methodology of Scientific Research Programmers, Op.Cit, p. 109.

2 Lakatos, I, **The Problem of Inductive Logic**, Amsterdam, North Holland, 1968, p. 316

البحث والتي تميزها عن كل المنهجيات الأخرى التي سبقتها هي أنـــه: "لتطبيقهـــا علينا أن ندرس التاريخ بتفصيل معقول. وإن منهجية برامج البحث لا تقوم باختبار النظريات، إنها تختبر برامج البحث التي تعتبر نتيجة للنظريات المرتبطة والمســـاعدة. عند هذه النقطة يجب على البحث أن يمضي أعمق من البحث البوبري. كمـــا أن منهجية برامج البحث لا تختبر فقط برامج البحث بنفسها، بل إنها تختبرهـــا أيضـــاً بالمقارنة مع البرامج المنافسة. وبالتالي فإن التحقيق يتوسع ويجب أن يصل إلى كـــل برنامج بحث يتنافس في المرحلة قيد الدراسة[1]".

لقد قدم (باول فيير أبند) نقداً لمنهجية لاكاتوس معتمداً علـــى مـــا طرحـــه لاكاتوس نفسه، مبيناً الأهمية الكبرى للتاريخ في دراسة تلك المنهجية، وقد أظهـــر ذلك النقد أن لاكاتوس يقدم مشروعاً موضوعياً علمياً فلسفياً، لكن (فيير أبنـــد) رأى أيضاً أن"منهجية برامج البحث، وعلى الرغم من التقدم الهائل الذي تم تحقيقه، لا تزال مليئة بالأخطاء و لم تتغلب على منافساتها في كل النقاط. ففي الوقت الذي يعطي فيه توماس كون وصفاً شديد العمومية لتطورات العلـــم، يجـــبر لاكـــاتوس الباحثين على النظر إلى تفاصيل محددة: **ما هو الجزء الصلب، مـــا هـــو الحـــزام الواقي، ما هو المساعد، كيف تستخدم هذه العناصر في شرح ظـــاهرة معينـــة**، وهكذا، وكأداة من أجل القيام بالبحث في تاريخ أفكار لاكاتوس فـــإن النظريـــة تكون أكثر تعقيداً على نحو كبير مما لدى كون[2]".

ورداً على هذا الرأي لـــ (باول فيير أبند)، فنحن نعتبر أن ما وصـــفه أبنـــد بالتعقيد الذي فرضه لاكاتوس **هو جملة من الخطوات المتسلسلة والتفصيلية الـــتي قد تؤدي إلى اكتشافات أكثر دقة وعمق**، وهذا لا يقلل من أهمية لاكاتوس اليوم. إذ ليس هناك نظرية أخرى تقدم إبداعاً مساوياً من حيث التفصيل للمقترحـــات، والحقائق، ولا بد أن"المنهجية الكشفية اللاكاتوسية تقدم حساباً أكثر دقة وكمـــالاً ومنطقية - كما يرى (توماس نيكليس) ذلك - حول التطور التاريخي للمعرفـــة، وبالتالي فهي أكثر قبولاً من الناحية التاريخية من بقية المنهجيات المنافسة لها[3]". لكن

---

1 Feyer Abend, Paul, "**Imre Lakatos**", Op.Cit, p. 19.

2 Ibid, p. 20

3 Nickels, Thomas, "Lakatosian Heuristics and Epistemic Support", Op.Cit, p. 194

(نيكليس)- وهو فيلسوف علم معاصر- يوجه نقداً حاداً للاكاتوس بقوله: "أكّد لاكاتوس أن التفكير المنهجي المبكر حاول بشكل مضطرب أن يزاوج بين منهجيات علمية غير متناسقة. والغريب، أن لاكاتوس نفسه قام بنفس الخطأ في متابعة بوبر. بالنسبة لـMSRP)) حاول الجمع بين تقاليد منهجيات غير متناسقة، من جهة، احتفظ لاكاتوس بفكرة التقليد التوليدي وبأن نظريات جديدة يجب تحفيزها، أو حتى اشتقاقها، من خلال هيكل من النتائج السابقة، والمبادئ الموجهة المعقولة، التي أطلق عليها لاكاتوس "النواة الصلبة" و"الموجهات الموجبة للبرنامج". ومن ناحية أخرى، اعتنق وجهة نظر بوبر بأن التوقع الجديد الناجح هو المصدر الوحيد للدعم التجريبي في العلم، وبالتالي، الطريقة التي تم من خلالها توليد ادعاءات علمية لا توفر على الإطلاق أي دعم معرفي مهما كان[1]"،

ورداً على (نيكليس)، فإننا نرى أن لاكاتوس **سعى ليقوم بدور الوسيط حيث حاول إيجاد توليفة خلاّقة للمواقف المتنافسة**، فقد تبين للاكاتوس أن فلسفة العلم - أو مثيودلوجيته بمصطلحاته- لم تعد قواعد وطرقاً لحل المشاكل العلمية كما كان يأمل فلاسفة القرن التاسع عشر، و لم تعد مجرد تبرير للمعرفة العلمية، إنما هي نظريات في العقلانية العلمية ومعايير لتمييز العلم أو تعريفه، ومحكات لقبول ورفض النظريات العلمية تحاول أن تعطي صياغة لنمو المعرفة العلمية الموضوعية، أي للتطور العقلي الخالص، لذلك كانت فلسفة العلم أو مثيودلوجياته صياغة لعقلانية التقدم العلمي، أي نموه الإبستمولوجي الذي هو تطور عقلاني خالص[2].

لقد عزز لاكاتوس المعنى الإبستمولوجي للمنهج، ذلك المعنى الذي يشير لتلك المواقف الفلسفية حول طبيعة الواقع وسبل معرفته، وإمكانية ذلك. فقد أعطى لاكاتوس للمنهجية (المثيودلوجيا) بعداً حركياً وديناميا[3]. فكما ذكرنا سابقاً، لقد أسفرت طموحات لاكاتوس لبلوغ قواعد عقلانية تغطي كافة تطورات العلم بما فيها التطورات الأساسية عن منهجية برامج البحث العلمي. وقد حلّت هذه المنهجية مشكلة التقييم النقدي للنظريات، وذلك عبر نماذج برامج البحث العلمي

1 Ibid, p. 195.

2 الخولي، يمنى طريف، **فلسفة العلم في القرن العشرين**، مرجع سابق، ص 430.

3 تيبس، يوسف، **"تاريخية العلم"**، مرجع سابق، ص 294.

التي اقترحها لاكاتوس. فقد استطاع إيصال الدقة إلى مستويات كبرى من الأهمية، محاولاً استخدام برنامج بحثه في أماكن جديدة[1]. وقد دعا إلى عقلنة المسائل التي نتناولها بالبحث، وربما كان هذا الدور مناطاً بأي إبستمولوجي يريد أن يُخلص في بحثه" ففي الفلسفة يجب على كل امرئ أن يقوم من جديد بنفس المسعى الذي يقود إلى النتائج التي يتبناها، ويجب أن يكون قادراً، في كل قضية يعبّر عنها، على الإدلاء بحججه، وأن يجيب فقط بأسلحة العقل على الأسئلة والشكوك التي يمكن أن يثيرها خصمه[2]".

ونستطيع أن نعتبر برنامج البحث العلمي الذي قدمه لاكاتوس بمثابة (بنية نظرية متعددة الطبقات)، كما نستطيع أن نعتمد هذا النموذج من أجل تقييم كل من الثورة والثبات، الاستمرار، والانقطاع في التطور العلمي. فنحن نرى أن هذا النموذج أكثر مرونة وله قدرة تفسيرية أعظم، على الرغم من أنه لا يستطيع شرح كل التعقيدات. وبشكل عام، فإن مثل هذا النموذج يعتبر وصفياً وتفسيرياً بشكل أساسي؛ "إن ابستمولوجيا لاكاتوس أمدته بالتبرير العقلاني لتطور المعرفة العلمية، وفي الوقت ذاته زودته بنظريات منهجية معيارية تشكل إطاراً نظرياً، في حدوده يستطيع المؤرخ إعادة بناء التاريخ الداخلي للعلم الذي هو تاريخ العقلانية، كما ادعى لاكاتوس، وفي الواقع، فقد اعتبر لاكاتوس بأن الابستمولوجيا وفلسفة العلم هما مثيودلوجيا، ومحاولة لإعادة بنائه عقلانياً، وهي خطوط معيارية ترشد مؤرخ العلم وتوجه خطاه[3]".

وعلى هذا فقد اعتبر المثيودلوجيا وتاريخ العلم، جزءاً من عمل الابستمولوجي، وعلى هذا الأساس فإنه قد اقترح مثيودلوجيا برامج الأبحاث العلمية، كأحد المثيودلوجيات القادرة على تقديم قواعد منهجية لتأريخ المعرفة العلمية، وعلى تلافي القصور المنهجي والعقلاني للمدرسة التبريرية، أضف إلى ذلك زيادة مساحة العقلانية في المثيودلوجيا

1 Schagrin, Morton, **"Philosophy of Science Association"**, **Philosophy of Science**, Vo.40, No.1 (Mar. 1973), pp. 1-9, p. 1

2 وعزيز، الطاهر، المناهج الفلسفية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، 1990، ص 11.

3 الخولي، يمنى طريف، **فلسفة العلم في القرن العشرين**، مرجع سابق، ص 430.

2 - تطبيق منهجية برامج البحث العلمي على المفاهيم الرياضية

ننتقل إلى **الفترة الثانية** من إبستمولوجيا لاكاتوس الرياضية، وهي الفترة التي هيمن عليها منهج البحث العلمي (**MSRP**)، حيث قام لاكاتوس على نحو واضح بالفصل بين التدريسي والمنهجي، وفي تلك الفترة يجادل لاكاتوس بأن المنهجية تتكون فقط من قواعد من أجل التقييم للنظريات المسبقة الإنشاء بشكل مستقل عن اعتبارات العلماء المشتركين في التطوير، ويرجع التدريسية إلى الحقل النفسي والاجتماعي.

إن منهج البحث يُقيّم برامج البحث، لكنه لا يقدم نصيحة لعلماء منفردين بخصوص البرنامج الذي يجب على كلّ منهم أن يعمل وِفقه.

إن تقييم التطور، الذي هيمن فيه برنامج بحث علمي ما على منافسه لكونه عقلانياً يشير ضمناً إلى حكم بأن السلوك الرياضي للمجتمع الرياضي ككل كان عقلانياً. ولهذا يرى لاكاتوس بأن خيارات قادة الرأي وكتاب المجلات العلمية والباحثون يتم تقييمها وفق ما يتعلق بعقلانيتها. ووِفقاً للاكاتوس ينبغي على محرري المجلات العلمية أن يرفضوا أبحاثاً كُتِبت من قبل علماء لصيقين ببرامج التوليد[1]. ومن ثمّ لايقدّم منهج البحث العلمي عند لاكاتوس أي نصيحة تدريسية أو توجيهية ثابتة- في هذه الفترة أي (MSRP)- إلى علماء منفردين، بل إنها تقدم نصائح من أجل مجتمع علمي عقلاني وِفقاً للطريقة التي يجب أن يكون عليها. وهكذا نجد أن الميثودلوجيا لدى لاكاتوس ذات طابع كانطي من جهة، وتاريخي من جهة أخرى، فهي تحدد الشروط المنطقية لنمو المعرفة العلمية.

ويلعب الوعي التاريخي للظاهرة العلمية دوراً كبيراً في فهمها، ونعني بالوعي التاريخي: **الوعي بالعلم كفاعلية متغيرة ومتنامية ومتقدمة عبر الزمان، في حركية منفصلة، علامات انفصالها القطائع الإبستمولوجية والإبطالات التجريبية والثورات العلمية، واستبدال برامج البحوث العلمية. وهي كلّها أفعال تسمح بها عاملية النفي والتكذيب، إذ لولا اكتشاف التنافي بين**

1 Kotesier, Teun, **Lakatos', Philosophy of Mathematical**, Op.Cit, p. 19.

النظريات المتعاقبة أو المتنافسة ما أمكن البحث عن أفضلها عن طريق فحصها ونقدها[1]، وذلك من أجل الوصول في النهاية إلى المجتمع العقلاني الأمثل الـــذي طمح إليه لاكاتوس.

لقد عرضنا فيما سبق فلسفة لاكاتوس الرياضية، وإذا تابعنا تطور عملـــه في هذا المجال، فسيتبين لنا جملة من الحقائق التي حاولنا تلخيصها وتكثيفهـــا في هـــذا المبحث. لقد حاول لاكاتوس تطبيق مخطط كارل بوبر التكذيبـــي علـــى تطـــور الرياضيات، وهذا يتضح في أطروحته (البراهين والتفنيدات)، فهو يرى أن علمـــاء الرياضيات حاولوا أن يعطوا للنظريات صيغاً ثابتة، وهذه يمكن أن ينظر إليها على أنها تأملات إلى مدى محدود.

ومن جهة أخرى، يرى لاكاتوس أن التفنيد المنطقي لنظرية مؤسسة يمكن أن يحدث بشكل نادر، وبالنسبة للرياضيات قدمت منهجية بـــرامج البحـــث العلمي في هذا السياق بديلاً أكثر ضماناً. حيث كتب في (البراهين والتفنيدات) الملحوظة التالية: "لسوء الحظ، في فترة 1963-1964 لم أقم بتمييز مصـــطلحي واضح بين النظريات وبرامج البحث، وما أثّر بـــي، في تعرّضي لبرامج البحث في الرياضيات شبه التجريبية، والرياضيات اللا صورية[2]". ونحن نميل هنـــا إلى القول: إنه كان هناك انقطاع معين في تطور عمل لاكاتوسي، وإن منهج برامج البحث العلمي MSRP تلا منهج البراهين والتفنيدات لأنهـــا - أي MSRP - قامت بحل مشاكل MPR التي لم تستطع الإجابة عنها. وهذه الانقطاع موجود من دون شك.

لقد قام لاكاتوس، في الفترة التي هيمنت عليها منهجية برامج البحث العلمي، بتطوير أفكار، كانت موجودة أصلاً بشكل مـــا، في عملـــه الســـابق (الـــبراهين والتفنيدات). وعندما حاول لاكاتوس أن يطبّق النموذج البوبري على الرياضـــيات في "البراهين والتفنيدات"، محدداً طبيعة الرياضيات، كان لزاماً عليه أن يعدل نموذج كارل بوبر.

---

1 تيبس، يوسف، "**تاريخية العلم، النفي محرك للعلم**"، مرجع سابق، ص 296.

2 Kotesier, Teun, **Lakatos', Philosophy of Mathematical**, Op.Cit, p. 57.

المبحث الأول

إسقاط برنامج البحث العلمي على الرياضيات

إن دراسة لاكاتوس ونقده للعلم الرياضي، دفعه لمحاولة تجاوز الأخطاء إن وجدت، وطرح بدائل عنها ضمن إطار إبستمولوجي يدرك حدوده تماماً، ويدرك الخطوط الحمراء التي يجب الوقوف عندها، ومن ثم يدرك المهام الملقاة على عاتق الابستمولوجي: بوصفه ناقداً للعلم، وليس بعالِم. وإن الأزمات شرط مسبق لظهور نظريات جديدة، وإن العلماء على الرغم من أنهم يبدؤون بفقد قناعاتهم ويقومون بتفحص نظريات أخرى، لا يدركون النظرية التي قادتهم إلى الأزمة. ومن ثمّ لابدّ أن يرافق التحول العلمي أحياناً تحول في الرؤية الفلسفية، إذ يعتمد التعميم الفلسفي على النتائج العلمية، وهذا يؤدي إلى تطور التفكير الفلسفي[1]، وهنا يجب على الابستمولوجي أن يتعلم من العلوم، ومن ثم يفيدها بالنقد البنّاء الذي يصب في النهاية في بوتقة واحدة-مع العلم-، ونقصد بوتقة المعرفة.

ولقد حاول لاكاتوس توسيع دائرة برنامج البحث العلمي الذي ابتكره، ليشمل الرياضيات، وهذا ما **نشرحه** في المبحث التالي.

أولاً- بنية البرنامج ومفاهيم الرياضيات

هل هناك موجه إيجابي يميز البرنامج برمته؟ وما الذي كان لاكاتوس سيحدده كنواة صلبة للبرنامج في هذه الحالة؟ في أثناء بحثنا، حاولنا الإجابة عن هذه التساؤلات، لأننا نجدها ضرورية من أجل تجسيد الشكل الذي انتهى إليه لاكاتوس من تطبيق برنامج البحث العلمي على الرياضيات. ومن الواضح أن هناك فجوة بين الأدوات المفاهيمية لمنهجية برامج البحث العلمي والرياضيات. لقد قدّم محاولة لا بدّ من ذكرها، ووجدناها في أطروحته البراهين والتفنيدات. **حيث ميّز لاكاتوس مراحل تطور الرياضيات على الشكل التالي:**

1 الجابري، صلاح، **فلسفة العلم (بحوث متقدمة في فلسفة الفيزياء والعقلانية والتزامن، والعقل والدماغ)**، دار الانتشار العربي، بيروت، ط2006، 1، ص 86.

1. مرحلة التجربة الأصلية والخطأ: وقد استمرت بنظر فيلسوفنا من إقليدس إلى سقراط.
2. المرحلة المتميزة بإجراءات البرهان، وخلالها كانت الحدسيات خاضعة لمحاولات معقدة من أجل دحضها، وبعد ذلك أدت إجراءات البرهنة هذه إلى المرحلة الثالثة.
3. المرحلة الثالثة: تم فيها توليد برنامج بحث غني، والمشاكل الخفية، بعد ربطها، تمت العودة إلى النواة الصلبة لبرنامج البحث حول بنيوية الجبر[1].

وفي البحث نفسه قدّم لاكاتوس مثالاً ثانياً عن برنامج بحث في الرياضيات. لقد اقترح أن الإغريق ورثوا عن البابليين والمصريين مجموعة من الحدسيات الرياضية الأصلية، وأخضعوها للاختبار وتجارب التفكير- البرهان. وبعد مئات من إجراءات البرهنة، ظلت هناك بعض المشكلات، تُطلّ برأسها، وتمت إعادتها أخيراً إلى النواة الصلبة لبرنامج البحث (نظام بدهي) من قبل إقليدس. وفي المثالين السابقين نلاحظ أن النواة الصلبة (أو المشتقات من النواة الصلبة) لبرامج البحث هي منظومة من البديهيات.

و لم نلاحظ أي تطرق للاكاتوس عن الموجهات الإيجابية، أو الحزام الواقي الذي يحيط بالنواة الصلبة. ووفقاً للاكاتوس فإن نواة برنامج البحث هي عبارة عن فرضية (مسلمة) أساسية من أجل ممارسة الباحثين في ذلك البرنامج، ولا يمكن دحضها. ففي المراحل المبكرة، حتى لو كان هناك بعض الأمثلة المضادة لمثل هذه النواة، فإن البرنامج لا يحتاج إلى حظر. إن هذه الأمثلة المضادة في بعض الأحيان يمكن أن تنقلب إلى أمثلة متوافقة[2].

لقد اكتفى لاكاتوس بالتعقيب التالي: "هناك العديد من الأمثلة على منظومة بديهية تم اعتبارها صحيحة، لنماذج محددة. ويمكن للمرء أن يطلق عليها النواة الصلبة لبرامج البحث الموافقة، لكن ستواجهنا مشكلة، وهي أن الرياضيات والعلوم أمران مختلفان[3]". فإذا كان ما يحدث عادة في تاريخ الفكر، هو النشأة والظهور

1 Ibid, p. 96.
2 Kotesier, Teun, **Lakatos', Philosophy of Mathematical**, Op.Cit, p. 59.
3 Ibid, p. 100.

لمنهج فعّال يصلح لدراسة جملة من القضايا والتي من الممكن تناولها بهذا المنهج الذي يتطور بسرعة، في الوقت الذي يتم فيه تجاهل بقية المناهج ونسيانها، فإننا نجد هذا الوضع قد نشأ في عصرنا من خلال فلسفة الرياضيات، كنتيجة للتطور الديناميكي المتحرك للرياضيات، ونرى أن موضوع الرياضيات هوعملية تجريد. يتم من خلالها استبدال النظريات الرياضية بأنظمة شكلية أوصورية، واستبدال البراهين بتتابعات أو تسلسلات معينة لمعادلة تمت صياغتها بشكل جديد، وأيضاً استبدال التعريفات بصور وأدوات بسيطة ومختزلة، وطبعاً كل ذلك من أجل الإمداد بأسلوب فعال، وفهم بعض القضايا المتعلقة بمنهجية الرياضيات.

لكن لاكاتوس يعتبر أن هناك مشكلة، تتعلق بإعادة الإنشاء العقلاني على أساس منهجيته في برامج البحث العلمي، وهي وجود برامج بحث منافسة وبشكل دائم، واهتمام هذه البرامج بسمة خاصة من الواقعية التجريبية. ويرى لاكاتوس أن المنافسة في العلوم الرياضية أقل منها في العلوم الأخرى[1].

لقد قدّم لاكاتوس، كما لاحظنا، بضعة أمثلة على برامج البحث في الرياضيات، ولم يناقش أيّاً منها بشكل شامل. حتى إن ملاحظاته حول تطبيق منهجية برامج البحث العلمي على الرياضيات سوف يحتاج ربما إلى تعديل تلك المنهجية ذاتها. كما حاول التأكيد على مشكلة عقلانية تطوير الرياضيات، وعلى احتمالات تطبيق منهجية برامج البحث العلمي على هذا الفرع من العلم. وفي عودة منه إلى مصطلح المستوى الصغير: يرى لاكاتوس أن MPR يكوّن المنهجية الرياضية الكلية: الحدس ومحاولات البرهنة والتفنيدات وتحليل البرهان النقدي كلها أجزاء من منهجية الرياضيات.

إن التفنيدات غير المتوقعة التي تفضي إلى إطاحة واسعة المستوى بالنظريات نادرة نوعاً ما، وبشكل خاص عندما لا يعتبر علماء الرياضيات الحدس العملي كنظريات. أما على المستوى الكبير: فإن النظريات والبراهين قابلة للخطأ أي يمكن استبدالها بأفضل منها. وإن محاولات تطوير هذه النظريات يمكن وصفها بأنها برامج بحث، حسب تعبير لاكاتوس. وإذا سألنا لاكاتوس: هل يعتبر تفنيد"برنامج بحث"، أو تكذيبه تكذيباً منطقياً؟ أجابنا فيلسوفنا بالنفي، بل إن هذا التفنيد هو تعبير عن

1 Ibid, p. 72.

حقيقة أن البرنامج فَقَدَ منافسه مع برنامج آخر. وهي ليست تفنيدات منطقية بـل درجة تطور للبرامج المنافسة التي تحدد التطور. أي بكلمات أخرى، **على المستوى الكبير، برامج البحث عرضة للخطأ فقط بمعنى أنه يمكن استبدالها**[1].

إن موقف لاكاتوس الفكري قد تغير على نحو ملفت خلال السنوات الثلاثة عشرالأخيرة بين إكمال أطروحة الدكتوراة وموته. ولابد أن نشير إلى أن لاكاتوس كان يعتقد أن منهجية برامج البحث العلمي لها تطبيقات هامة بالنسبة لفلسفة الرياضيات لديه.

ويعتقد **لاكاتوس** أن منهجية برامج البحث العلمي قابلة للتطبيق على الرياضيات، فيفترض أن البرنامج A غير متجانس مع البرنامج B بشكل كبير، وبفرض أن B حلّ محلّ A بشكل كامل، سيتم اعتبار المعرفة الناتجة عن A بعدئذٍ على أنها مدحوضة أو مكذبة من قبل B على أساس أنها تخمين كحدس، والذي تم إثبات خطئه من قبل البرنامج B.

إن بحث **لاكاتوس** حول معادلة **أويلر** – عالم رياضيات – عن متعدّد السطوح. وبرهان أويلر للنظرية $V - E + F = 2$[2] لمفهوم متعدد السطوح في الذهن، والذي بدا أنه يمتلك امتداداً مع خط حدودي مجهول. تم إنقاذ النظرية من التفنيد. إن النظرية من وجهة نظر **أويلر** تنطبق فعلياً على متعدد السطوح، وتشير إلى أن نظريات الرياضيات عرضة للخطأ بشكل ضعيف، إن برهان **أويلر** وضع النظرية كما لاحظنا في مرتبة ترقى عن الشك، وهذا برأي لاكاتوس يبين لنا ضرورة البرهان الرياضي، فقد أعطى فيلسوفنا الفكر منزلته في عملية التحليل الصارمة للبرهان، وإن النظرية الرياضية تعبّرعن حقائق تجريبية خالصة محضة، أي: أن نجاح بناء معين من الرياضيات هو دراسة وظائف معينة للعقل

---

1 Ibid, p. 73

2 يعرض لنا **لاكاتوس** حواراً تخيلياً يدور في فصل دراسي، ويقوم هذا الحوار على قضية رياضية معينة قائمة على العلاقة بين الرؤوس والحواف ويرمز لها بـV وعدد الأضلاع E وعدد الأوجه في الأسطح المتعددة الأوجه F (وبصورة خاصة الأسطح المنتظمة)، ويرى لاكاتوس أن العلاقة ستساعدنا على وصف الأشكال متعددة الأسطح وذلك وفقاً لعدد أضلاعها، ووفقاً لعدد رؤوس المربعات أو المثلثات، إذ يتم تقسيمها إلى مثلثات ومربعات، وأشكال خماسية الأضلاع، للمزيد إقرأ: جمول، ابراهيم، **لاكاتوس وموقفه النقدي من فلسفة العلم**، مرجع سابق، ص 131.

البشري، وإذا كان لدينا معرفة تامة فإننا لا نستطيع توضيحها بصورة تامة وكاملة، كما أن الفكر الواضح الجلي هو الذي يمكن محاولة التمسك به من أجل الحقيقة، وأن البرهان وحده لا يكفي، بل يجب أن نقرّر أن البرهان قد تمت البرهنة عليه، وأن البرهان هو المرحلة الوحيدة في العمل الرياضي التي تستلزم إتباعها بعملية تحليل للبرهان، كما يتم إتباعها بواسطة التفنيدات، وهذا يتطلب منها أن ندمج بين دقة البرهان وتحليله[1]. وهذا ما طبقه لاكاتوس على المستوى الصغير.

وينتقل بنا لاكاتوس إلى المستوى الكبير ليبين لنا أن مجموعة النظريات التي تنتمي إلى تقليد البحث الرياضي هي عرضة للخطأ. ومن البداية، نريد أن نوضح أن إطلاعنا على تطبيق منهجية لاكاتوس على المستوى الكبير، يؤكد استنتاج ماتوصلنا إليه فيما يخص المستوى الصغير، وهو: إن العرضة للخطأ في الرياضيات يبدو أنها تتمثل في حقيقة أن النتائج عرضة للخطأ، أي: أنه بعد معالجة التهذيب المفاهيمي للمفاهيم الأساسية، يصبح ميدان صلاحية هذه النتائج مقيداً. ونعطي مثالاً لذلك ما جرى في القرن التاسع عشر، إذ إنه، ومع ظهور هندسة القطع الزائد، لم يتم دحض الهندسة الإقليدية، لكن تم تقليل مدى تطبيقها. ففي عام 1816 ألف **كارل فريدريك جوس (Gauss)** الألماني بعد دراسة وثيقة كتاباً لم ينشره خوفاً من صدمة للرأي الرياضي العام، أثبت فيه وجود تلك الهندسة غير الإقليدية[2]، وفي هذه الحالة تتضح الفكرة التي ذكرناها بشأن فرضية العرضة للخطأ الضعيفة في المعنى المحدد سابقاً، لم يتم إلغاء النتائج القديمة، بل تم قصر مجالها فقط. ونحن نفهم من وجهة النظر هذه للاكاتوس أنه أكد على التراكمية في المعرفة الرياضية، حيث لا يتم حذف النظريات القديمة، وإنما يتم تجاوزها، وربما أراد لاكاتوس القول: **إن عمل الرياضي يبدأ من حيث انتهى إليه سابقوه.** وهو بهذا يخالف العديد من الفلاسفة الذين ينظرون إلى الرياضيات بوصفها علماً مختلفاً تماماً، والمنهج المتبع فيها يختلف عن المنهج المتبع في العلوم الطبيعية.

---

1 جمول، ابراهيم، **لاكاتوس وموقفه النقدي من فلسفة العلم**، مرجع سابق، ص 195.

2 الفندي، محمد ثابت، **فلسفة الرياضة**، مرجع سابق، ص 56.

يُصرّ **لاكاتوس** دوماً على التشابه بين الرياضيات والعلوم الطبيعية، كما أشار إلى فشل كل المحاولات التي بذلت لتقديم أساس سابق يحقق الاستقلالية بشكل كامل لكل الرياضيات، وأصرّ على قابلية المراجعة فيها.

لقد ركّز لاكاتوس على منهجية الرياضيات، و لم يتطرق لمسألة الموضوع.

لقد اقترح رؤية ترى أن العلم ككل هو نظرية تفسيرية شاملة، يتم تبريرها من خلال قدرتها على شرح الأحاسيس. وأن الرياضيات والمنطق هما جزء من هذه النظرية، ويختلفان عن العلوم الطبيعية فقط في معنى أنهما يفترضان وضعية مركزة جداً[1]. ويرى أن فلاسفة الرياضيات يحاولون دوماً تقليص كل حقائق الرياضيات إلى سمة واحدة خاصة لكل الظاهرة. وإن الإصرار على سمة معينة يستثني السمات الأخرى التي تعتبر عملياً أنها تنتمي إلى الرياضيات. إن مثل هذا التقليص غير متناسق مع الممارسة الرياضية. إضافة إلى أن العلوم الطبيعية تدرس الواقعية التجريبية، بينما الرياضيات لا تفعل ذلك[2].

ويعتبر فيلسوفنا أن الفرق بين العلماء الطبيعيين وعلماء الاجتماع من جهة، وعلماء الرياضيات والمنطق من جهة أخرى، هو أن علماء الاجتماع والطبيعيين يدرسون ما هو ممكن في الواقعية التجريبية، في حين أن علماء الرياضيات والمنطق يدرسون ما هو ممكن بدون شروط، وعلماء الاجتماع يدرسون الواقعية تحت سمة الممكن الاجتماعي، وعلماء الحياة (البيولوجيا) يدرسون الواقعية تحت سمة الممكن بيولوجياً، وعلماء الفيزياء يدرسون الواقع تحت سمة الممكن فيزيائياً، أما علماء الرياضيات والمنطق فلا يدرسون الواقع من سمة الممكن رياضياً أو منطقياً، بل من سمة الممكن فقط[3]. وبعد الإطلاع على وجهة نظر لاكاتوس فيما يتعلق بتجريبية الرياضيات وقبل أن نتابع، نتفق في الرأي مع **كارناب** حين أكد أن (**ليس من شغلنا أن نضع محرمات، بل أن نصل إلى نتائج**[4]). فنحن نجد في مبدأ المصالحة مع المذاهب والمدارس والفلسفات، مبدأ ناجعاً فيما يتعلق ببحثنا، لأننا من جهة نرى

---

1 Koetsier, Teun, **Lakatos, Philosophy of Mathematics**, Op.Cit, p. 288.

2 Ibid.

3 Ibid, p. 289.

4 خليل، ياسين، **منطق المعرفة العلمية**، مرجع سابق، ص 316. وللمزيد انظر:
Carnap, R, **The Logical Syntax of Language**, London, 1954, p. 51

أن موضوع الرياضيات ومنهجها يختلف عن موضوع العلوم الطبيعية ومنــهجها، ومن جهة ثانية نجد أن هناك تناظراً مهماً بين المعرفة الرياضية والمعرفة التجريبيــة، ومن وجهة نظرنا الرياضيات ليست علماً تجريبياً، لكن لنا أن نصفها بعلــم شــبه تجريبــي، وهنا نتفق مع لاكاتوس ذاته أحياناً، ونضيف إلى ذلك أن معيار الحقيقة في الرياضيات مثلما هو في الفيزياء، أي هو نجاح أفكارنا في الواقع العملــي، **وأن المعرفة الرياضية ليست مطلقة، أي أن المعرفة الرياضية بحاجــة إلى تصــحيح، وعندما ننظر إلى تاريخ الرياضيات منذ عهد الإغريــق إلى الوقــت الحاضــر، نستنتج أن التصحيحات في الرياضيات، بالمقارنة مع التصــحيحات في العلــوم الطبيعية منذ عهد الإغريق، كانت قليلة.**

لقد كان هناك استمرار معقول وتراكم ثابت للحقائق، ونختم هنــا بمقولــة للاكاتوس في كتابه (**علم الرياضيات والإبستمولوجيا**): "إن تاريخ النظريات يعد تاريخاً للتأملات الجريئة والتفنيدات، لكن النظرية سواءً كانت منطقية أو تجريبية، لا بد لها من فترات ركود عَرَضية، عندما تسود نظرية فريدة دون أن تحتــوي علــى منافسين أو تفنيدات، وفي الوقت نفسه يجب على أصــحاب الفلســفة الحديثــة للرياضيات أن يدركوا قابلية الوقوع في الخطأ[1]". ونحن نجد أن هذه المقولة تجعــل من الرياضيات علماً شبيهاً بالعلوم التجريبية كما أسلفنا.

ثانياً- منهجية لاكاتوس والتعليم الرياضي:

كما تبين لنا سابقاً فإنه هناك شيء غامض حول العلاقة بين نظريــة لاكــاتوس والتعليم الرياضي، لذلك فإننا نعيد دراسة الموضوع في هذا البحث من منظور خــاص. وسوف نفرد المزيد من الاهتمام لفكرته عن منهجية برنامج البحث العلمي، والذي قد يكون من أهم أفكاره، ونحاول تطبيق ذلك على تعليم الرياضيات، بشــكل خــاص موضوع حل مسائل الرياضيات. وسيقودنا هذا الأمر إلى وجهة نظر جديدة من أجــل مناقشة حل مسائل الرياضيات. ومن بين أعمــال لاكــاتوس، يبــدو أن "الــبراهين والتفنيدات" هو الأكثر تعلقاً بشكل مباشر مع الرياضيات. وسوف نناقش هنا العلاقــة بين منهج "البراهين والتفنيدات" ومنهجية برنامج البحث العلمي.

1 Lakatos, I, **Mathematics Science and Epistemology**, Op.Cit, p. 28.

يمكن اعتبار منهج "البراهين والتفنيدات" للاكاتوس كمحاولة لتطبيق فكــرة (بوبر) على حقل الرياضيات ولوصف النمو العقلاني للمعرفة الرياضية. ويمكن أن نجد فكرته المركزية وجوهر منهج "البراهين والتفنيدات" في ملحق كتابه، أكثر من النص الرئيس الذي تمت صياغته على شكل حوار وفقاً لذلك الملحق فإن من المهم في منهج "البراهين والتفنيدات" مايلي:

إعادة فحص البرهان: إن (الافتراض) تتم مقابلته بأمثلة مضادة على أنها مثال مضاد محلي. هذا الافتراض قد يكون له بقايا مخفية أو قد يكون تم تعريفه بشــكل خطأ. إن النظرية - الحدس المطور - قد حلت محل الحدس الأولي مع مفهوم برهان مولد على أنه سمتها البارزة.

وكما يظهر من هذا، فإن منهج "البراهين والتفنيدات" يبدو أنه يقوم بتحليل البرهان المرافق للبيان عندما يظهر مثال مضاد لذلك البيان، ويكشــف الافتــراض الخفي المبطن لذلك البرهان. وهذا يعني أن **تحليل البرهان هو عنصر هام من منهج البراهين والتفنيدات**[1]". ويمكن اعتبار البراهين التي تشرح النظرية في الرياضــيات كنظريات تشرح الحقائق في العلم.

إن هذا التفسير لمنهج "البراهين والتفنيدات" يسمح لنا بإنشاء التواصل بــين منهج "البراهين والتفنيدات"، وحدسيات وتفنيدات (بوبر). ويمكننا أن نعتــبر أن بياناً في لحظة معينة، والبرهان المترافق معه قد يتوافق مع مسلمة لدى (بوبر). يــتم اختباره من خلال البحث عن أمثلة مضادة، وفي حال دحض بعض الأمثلة المضادة للبيان أو البرهان، عندئذٍ علينا أن نحاول جعلها أفضل من خلال أخذنا بالاعتبــار للدحض، وبشكل خاص أن نأخذ بالحسبان الافتراضات الخفيــة. **وإذا لاحظنــا حقيقة أن عنوان لاكاتوس ليس (المسلمات والتفنيدات) بــل هــو (الــبراهين والتفنيدات)، فإن ما يجري في العملية يجب أن يكون الجدل بــين (الــبراهين) و(التفنيدات***). وعلى نحو مخالف للعلوم الطبيعية، فإن الحدسيات الرياضية يمكــن إثباتها بشكل منطقي. وهذا قد يجعل من الصعب تطبيق العلاقة بــين الحدســيات

1 Lakatos, I, **Proofs and Refutations**, Op.Cit, p. 18.

* البرهان الذي يُقيِّم صِدق القضية يسمى برهاناً فحسب، أما البرهان الذي يُقيِّم كــذب القضية فيسمى تفنيداً. للمزيد، إقرأ: درويش، فاطمة، **"البرهان"**، **الموسوعة العربية**، المجلد الأول، العلوم الإنسانية، الفلسفة وعلم الاجتماع والعقائد، (النسخة الالكترونية).

والتفنيدات على مجال الرياضيات. ومن خلال الإشـارة إلى أن الـبراهين قابلـة للدحض فإن لاكاتوس يعيد تفسير تلك العلاقة على أنها علاقـة بـين الـبراهين والتفنيدات في الرياضيات.

ففي العلوم، يمكن لتقديم الحدسيات الثابتة أن يكون نقطة البداية لنمو المعرفة، أما في الرياضيات فإن تقديم البراهين التجريبية (المؤقتة) يمكن أن يكون نقطة البداية لنمو المعرفة، حتى لو كانت تحمل افتراضات خفية أو افتراضات لم يـتم البرهـان عليها حتى الساعة. بعد ذلك فإن تحليل البرهان قد يولد مفاهيم مولدة عن البرهان، مما يجعل الأفكارلا تأخذ معنى مختلفاً وتستخرج نمو المعرفة في الرياضيات.

وبالنسبة للاكاتوس، فإن **البرهان هو تجربة فكرية أو شبه تجربة**، ممـا يـدل على تفكيك الحدسيات الأصلية إلى حدسيات فرعية أو افتراضـات. وبكلمـات أخرى، البراهين الأغنى تكون دوماً عرضة لبعض الشك فيما يتعلق باحتمالات عدم التفكير حتى اليوم، ولها احتمالات غير محدودة من أجل تقديم المزيد والمزيـد مـن المصطلحات، المزيد والمزيد من المسلمات، المزيد والمزيد من القواعد على شكل ما يطلق عليه رؤى واضحة. لذلك، فإنها لا يمكن أن تكون كاملة. وعلى العكس من ذلك، فإن النظريات المصاغة يمكن التعويل عليها حيث يتم توثيق التصور بمجموعة متكررة من المسلمات وبعض القواعد الهزيلة[1]. وربما لذلك يكون من غير الواضح ما الذي يمكن التعويل عليها من أجله. هنا، يبرز السؤال "ما الذي يثبتـه البرهـان الرياضي؟"، وقد خصّ لاكاتوس هذا السؤال ببحث وجدناه في المجلد الثاني (علـم الرياضيات والابستمولوجيا)، وبين أن لا إجماع من العلماء للإجابـة عـن هـذا التساؤل، ولا إتفاق، والمعرفة الرياضية لا يمكن التحقق منها بالبرهان. قد تكـون هذه هي الطبيعة غير المعصومة للرياضيات والمقدمة المنطقية من أجل استخدام منهج "البراهين والتفنيدات"[2].

وعندما نقوم بتفسير منهج "البراهين والتفنيدات" كما ورد سابقاً ونأخـذ في الاعتبار البيانات والبراهين التي تبدو أثنـاء سلسـلة مـن عمليـات "الـبراهين

1 Lakatos, Imre, and, Feyerabend, Paul, **For and against Method**, Op.Cit, p. 145.

2 Lakatos, I, **Mathematics Science and Epistemology**, Op.Cit, p. 61.

والتفنيدات"، فإننا يمكن أن نرسم توافقها مع منهجية برنامج بحث. كما يبين لاكاتوس، أن مسألة أو حالة رياضية تهتم بالكثير من المفاهيم والأفكار في الرياضيات، وهي متعلقة عن قرب ببعضها بعضاً[1].

وعندما نأخذ نظاماً يتكون من مسائل و بيانات وبراهين وافتراضات كبرنامج، فإنه يمكننا أن نحقق التوافق بين منهج "البراهين والتفنيدات"، ومنهجية برامج البحث العلمي. لذا فإن تطبيق منهجية برنامج البحث العلمي على نظرية حل المسألة الرياضية قد يؤدي إلى إعادة دراسة العلاقة بين منهج "البراهين والتفنيدات" وتعليم الرياضيات.

لم يناقش لاكاتوس مفهوم منهجية برنامج البحث العلمي في سياق المعرفة الرياضية. بل حاول تطبيقه على الرياضيات، وهناك محاولات أخرى لإنشاء مناقشة حول منهجية برنامج البحث في مجال الرياضيات، وهذا يدل على إمكانية تطبيق مناقشة برنامج البحث العلمي على ميدان الرياضيات[2].

وقد يكون هناك اشتباه فيما إذا كنا نستطيع تطبيق نظرية لاكاتوس على النقاش بين جمعيات العلماء أو علماء الرياضيات، وعلى المواضيع المتعلقة بأصحاب الحلول المنفردين، أو على مزيد من المستوى الأولي. وفيما يتعلق بهذا الأمر نقول بأن برامج البحث لدى لاكاتوس هي كينونات أكثر فردية من نماذج (كون). وإذا كان مصطلح "منهجية" في استخدام لاكاتوس له معنى قريب من "توجيه" (بوليا)، وإذا تذكرنا أننا ناقشنا أيضاً توجيهه على الأفراد وعلى المستوى الأولي أيضاً، فإنه من غير المنطقي تطبيق نظرية لاكاتوس على مواضيع على مثل هذا المستوى.

وبما أن نظرية لاكاتوس تعكس السمة الاستمرارية لنمو المعرفة الرياضية بالإضافة إلى السمة المنقطعة، لذلك يمكن الافتراض بأنه يمكن تطبيقها بسهولة أكبر على النقاش حول حل المسألة الرياضية ليعكس سمة الاستمرارية فيها، أكثر مما يمكن تطبيقه على ما هو مرتكز على مراحل متميزة في عملية الحل. وهنا يجب أن نعتبر التوافق بين برامج البحث والنقاش حول حل المسألة الرياضية المرتكز على مفهوم

1 Koetsier, Teun, **Lakatos, Philosophy of Mathematics**, Op.Cit, p. 66.
2 Howson, C, "Methodology in Non-Empirical Disciplines", Development of science, Dordrecht, 1979, p. 258.

"بنى صاحب الحل لحالة المسألة"، والذي يعكس السمات المستمرة لعملية الحل. وهنا، تعتبر بنى صاحب الحل لمسألة رياضية عبارة عن بنى يقدمها صاحب الحل لحالة المسألة، والتي تتكون من عناصر ينظمها صاحب الحل في حالة، وعلاقات يؤسسها بين العناصر، ومفاهيم يطرحها على العناصر أو العلاقات. ووفقاً للاكاتوس فإن لبرنامج البحث العلمي: نواة صلبة، وتوجيهات إيجابية. كما أن حزاماً واقياً من الفرضيات المساعدة لحماية النواة الصلبة. على نحو مخالف لحالة التزييف الأصلي، فإن التزييف ليس بالضرورة يعني الرفض ويمكن للناس أن يمتنعوا عن اتباعه. ومن وجهة نظر برنامج البحث، فإنه يجب التخلي عن برنامج ما فقط عندما تتم هزيمته من قبل برنامج آخر أكثر قدرة. وبالتالي فإن الثمار المتتالية يمكن أن تقرر ما إذا كانت النوى الأولية والتوجيهية يمكن تقييدها أو تحريمها. وهنا يمكننا أن نرى الطبيعة شبه التجريبية للمعرفة.

الخاتمة:

ينحرف لاكاتوس بالمنهجية لكنه يمضي بالعقلانية حتى إلى مجالات بعيدة عن القبول الشائع. قد يكون من الصعب الاستغراق في مدى الراديكالية التي تتصف بها ادعاءاته. ويقول على نحو متكرر بأنه يصوغ "عقلانية ثابتة". بشكل خاص هو ضد فكرة أن التجارب الحاسمة يمكن أن تفصل بقرار في لحظة بين النظريات المتنافسة. تلك الفكرة شائعة نوعاً ما في الوقت الحاضر. بالإضافة إلى ذلك فإنه يلغي المشروع الفلسفي برمته حول محاولة تحليل "كون الأمر سبباً جيداً لـــ". لندرس الأمثلة الحالية المفضلة عند لاكاتوس. كان (كارناب) يأمل بأن يستطيع تحليل الأسباب الجيدة على أنها درجة للاحتمال. وظن (كارناب) أن السبب الجيد لفرضية ما، هو الاحتمال العالي في ضوء الدليل. وظن بوبر بألا احتمال موضوعي يمكن أن يقوم بذلك العمل، وقدم بدلاً من ذلك إجراء المسلمة والتفنيد. تكون الفرضيات مؤكدة بشكل جيد عندما تستمر في الوجود بعد اختبار شديد، و"التأكيد بشكل جيد" هو الثبات بالنسبة "لتكون سبباً جيداً من أجل" – على الرغم من أن الأجزاء الخاصة من الدليل المتكشفة من خلال الاختبار ليست نفسها الأسباب الجيدة. مثل العديد من الفلاسفة السابقين في هذا التقليد فإن (كارناب)

و(بوبر) حاولا أن يقدما لنا مفهوماً عن السبب الجيد، بديلاً عنه يمكننا أن نستخدمه الآن في تقييم أو تقدير الفرضيات مع فكرة استخدامها في المستقبل المباشر.

يستبدل لاكاتوس كل ذلك بنظرية من أجل الفحص ونخب سلاسل سابقة من النظريات لرؤية ما إذا كانت متراجعة أم متقدمة. النظرية المتراجعة هي نظرية تصبح بشكل تدريجي منغلقة على نفسها.

إننا نرى أن منهجية برامج البحث، على الرغم من التقدم الهائل الذي تم تحقيقه، لا تزال مليئة بالأخطاء ولم تتغلب على منافساتها في كل النقاط. بالنسبة لواحد من أتباع ميل فإن هذا الأمر غير مدهش. والسبب واضح. يعطي "كون" وصفاً شديد العمومية لتطورات العلم (وغيره)، بينما يجبر لاكاتوس الباحثين على النظر إلى تفاصيل محددة: ما هو الجزء الصلب، ما هو الحزام الواقي، ما هو المساعد، كيف تستخدم هذه العناصر في شرح ظاهرة معينة، وهكذا. كأداة من أجل القيام بالبحث في تاريخ أفكار لاكاتوس فإن النظرية تكون أكثر تعقيداً على نحو كبير مما هو لدى "كون"، وبالتالي، فإن هذا سوف يؤدي إلى بحث أكثر تفصيلاً، وأكثر اكتشافات. هذه الاكتشافات في نهاية المطاف ربما تنقلب ضد لاكاتوس، لكن هذا لا يقلل من قيمته اليوم، حيث ليست هناك نظرية أخرى تقدم ابتداعاً مساوياً من حيث التفصيل للمقترحات.

كتب لاكاتوس:

1. Lakatos, I, Proofs and Refutations; the Logic of Discovery, eds, J, worall And E, Zahar, Cambridge, Cambridge university press, 1994.
2. Lakatos, Imre, and, Feyerabend, Paul, For And Against Method, edited by Mateo Motterlini, The University f Chicago press, Chicago, 1999.
3. Lakatos, Imre, The Methodology of Scientific Research Programmers, Edited by John Worrall and Gregory Currie, Philosophical Papers, Volume.1, Cambridge University Press, London. New York, 1978.
4. Lakatos, I, Mathematics Science And Epistemology, edited by, John Worrall, volume2, Cambridge university press, Cambridge, 1978.

5. Lakatos, I, The Problem of Inductive Logic, Amsterdam, North Holland, 1968.
6. Lakatos, I, Newton's Effect on Scientific Standards, Vol.1, Cambridge University Press, 1995.
7. Lakatos, Imre, and Musgrave, Alan, Problems in the Philosophy of Science, North Holland Publishing Company, Amsterdam, N.H, 1968.
8. Lakatos, Imre, & Musgrave, A, (eds.) Criticism and the Growth of Knowledge, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.
9. Lakatos, Imre, and Zahar, E, G, Why did Copernicus Programmer Supersede Ptolemy's, ed, R, Westman, University of California, 1976.

حنّه آرنت

(1975-1906)

حنّه آرنت Hannah Arendet

(1975-1906)

نبيل فازيو

باحث واكاديمي من المغرب

حياة قلقة

كانت حنّه آرنت (1906–1975) على وعي دقيق وحاد بقلق مفهوم الحياة خاصة في علاقته بإشكالية السرد؛ سرد أحداث، وقعت وعاشها صاحبها بمرارتها وألمها، على نحو يكاد ينسينا تلك المرارة وذلك الألم. وقد سبق لها أن عبرت عن هذا الوعي في مراسلتها لكارل ياسبرز قائلة؛ "يبدو أن ثمة بعض الأشخاص الذين يستعرضون حياتهم (...) على نحو شديد الوضوح يغدون فيه مفترقات للطرق وسمات نموذجية للحياة"[1]. تعبر هذه الجمل عن بعض سمات حياة هذه الفليسوفة التي لم يكن عمرها يتجاوز الخمسة والعشرين سنة إبان كتابة هذه الرسالة، إذ كانت قد حصلت على شهادة الدكتوراه من جامعة هيدلبرغ، وذلك بإنجاز رسالة تحت عنوان "مفهوم الحب عند القديس أوغسطين" تحت إشراف كارل ياسبرز بعد أن تعذر عليها مواصلة الاشتغال مع هيدجر الذي كان لحظتئذ الأستاذ الظاهرة في ألمانيا. وبعد فترة أمضتها في دراسة الثيولوجيا والميتافيزيقا، اضطرت فيلسوفتنا الشابة إلى مغادرة ألمانيا حفظا لحياتها من تصاعد المد النازي المعادي لليهود، وذلك سنة 1933 لاجئة إلى فرنسا، ثم بعدها، سنة 1941، إلى الولايات المتحدة الأمريكية حيث ستحصل على الجنسية الأمريكية بعد سنوات عشر من الإقامة بها. لقد كان ذلك درسا نبهها إلى ضرورة تجديد العلاقة بين الفكر الواقع، في ضوء قناعة راسخة بأنهما يشكلان قطبي مفهوم الحياة الذي ظل في مركز اهتمامها.

---

1 Lettre n 5 du 24 mars de H. Arendt à K. Jaspers. In, H. Arendt, K. Jaspers, ***Correspondances, 1926-1969***. Paris, Payot, 1995. p. 45.

ولدت آرنت سنة 1906 في مدينة ليدن قرب هانوفر، من أب وأم يهوديين أبديا معا تعاطفا مع الحزب الاشتراكي الألماني. وقد كان التمسك بالهوية اليهودية من الثوابت الفكرية والروحية لأسرتها وعائلتها، وقد حملها وعيها بهذه الهوية على إعادة التفكير في دراساتها الثيولوجية مبكرا، متسائلة عن مشروعية وإمكانية ممارسة الثيولوجيا عندما يكون المرء يهوديا[1]. تعترف المرأة بأنها لم تجد جواباً شافيا لسؤالها، وانها قررت بعد ذلك أن تصغي لكل ما هو مفيد في الفلسفة، فكان اللقاء الحاسم بفكر هيدجر منذ سنة النصف الأول من عشرينيات القرن المنصرم، وهو لقاء اتخذ طابعا إشكاليا نظرا لامتداداته العاطفية التي نسجت علاقة حب بين الفيلسوفين، من جهة، وللحضور الفريد الذي سجله فكر هيدجر، قاموساً وإشكالات ومواقفاً، في متن آرنت. وقد توقفت علاقتها العاطفية بهيدجر منذ 1930، أي قبيل مغادرتها ألمانية بسنوات ثلاث. إذ ستتخذ حياة الفيلسوفة الشابة وجهة جديدة عندما ستأخذ في التماهي أكثر فأكثر بحياة شعبها، الأمر الذي سيقودها إلى التأليف في الراهن السياسي من خلال أعمال مهمة في شأن المد الشمولي والشرط الإنساني والكذب السياسي والعنف. وهنا، يمكن أن نلحظ كيف عرجت المرأة على الاهتمام بالسياسة والحياة النشيطة، وكيف أنها ضخت عدة نظري مستوحاة من العلوم السياسية بمختلف مشاربها وقطاعاتها، وقد تزامن ذلك مع رفضها كناية الفيلسوفة، متمسكة بأنها تشتغل في حقل العلوم السياسي وتاريخ الأفكار وليس في مجال الفلسفة.

هكذا تقاطع في فكر آرنت مسار حياتها بتشكل فكرها ورؤيتها إلى الوجود، فكان تأليفها في السياسة تعبيرا عن مراحل حياة عانت من السياسة، وذهبت بعيدا جدا في تحليل سهم السياسة وخطورتها في توجيه الحياة الإنسانية[2].

ورغم نفورها المبدئي من موقع الفيلسوف في الأزمنة الحديثة، ورغم الجهد الكبير الذي بذلته في سبيل بيان الجفاء الحاصل بين الشرط السياسي للإنسان ومفهوم الفيلسوف، فإن عادة مؤرخي الفلسفة جرت على موقعة حنّه آرنت ضمن السياق العام لتاريخ الفلسفة المعاصرة، بحسبانها لحظة قلقة من هذا التاريخ، تقاطع فيها

1 Kristeva, J. ***Le Génie Féminin, Hannah Arend***t, T1, Paris, Gallimard, 1999, p. 36.

2 أنظر تفاصلا أدق عن حياة حنّه آرنت في المصدر السابق.

الهاجس الوجودي بأزمة الإنسانية التي جرّت الوعي المعاصر قسرا إلى إعادة التفكير في معنى الإنسان نفسه. ولعله من نافل القول إن مطالعة بعضٍ من أولى أعمال هذه الفيلسوفة، يشي بحضور هذا الوعي القلق بالتحول الجذري الذي طال ماهية الوجود منذ أعتاب القرن العشرين، وقد ذهبت آرنت في توصيف هذا التحول إلى حدود بعيدة حملتها على اعتباره تحولا جعل مقولات الفهم التقليدية عاجزة عن إضفاء المعنى عن الوجود[1]. لذلك لن نأتي بجديد إن قلنا إن أهمية هذه الفيلسوفة تجلت في قدرتها على الربط بين الوعي الفلسفي والراهن الذي أفرز تناقضات لم تكن ضمن أجندة العقل الحداثي والأنواري، فوجدناها تطنب في رصد معالم هذه التناقضات لتبحث عن جذورها التاريخية في المفاهيم الأساسية المقعدة للفكر الغربي تارة، وفي المآل التراجيدي للإنسانية في مطلع القرن العشرين مجسدا في الحربين العالميتين.

سيكون شأننا في باب الادعاء القول إن التعبير عن هذا الضرب القلق من الوعي في الأزمنة المعاصرة كان في جملة ما حملته أعمال آرنت في تضاعيفها من جدة، إذ نجده حاضراً، على نحوٍ أكثر حدة، عند فيلسوف من عيار نيتشه أو هسرل أو هيدجر أو هيرماس أو كارل بوبر. لذلك يبقى التفكير في العلاقة التي جمعت فيلسوفتنا بالسابقين لها خصوصا، وبمعظم مجايليها عموما، ضرورة منهجية يفرضها فهم كيفية تشكل متنها. إذ لا يقف التناص بين متنها ومتن هؤلاء عند حدود التموقع ضمن الأفق الفكري الواحد كما اعترفت هي نفسها بذلك في أكثر من مناسبة[2]، بل إننا أمام فيلسوفة كانت على اتصال مستين بإشكالية الفكر في زمانها، وجهدت من أجل تحقيق قطيعة مع كيفية طرحها أولاً، ثم مع كيفية التفكير فيها ثانيا. بذلك تكون آرنت قد دعت إلى انجاز انقلاب (Révolution) في مقاربة إشكالية علاقة الوعي بالراهن في زمانها؛ إذ بقدر ما عملت على تجديد النظر في أسئلة بدت لغيرها متقدامة[3]، فإنها فكرت في تلك الأسئلة عينها على نحو مغاير ومخالف لما جرت عليه عادة الفكر الفلسفي في ذلك الإبّان.

1 H. Arendt, ***Qu'est ce que la politique***? Paris, Seuil, 1995, p. 188.

2 **H. Arendt, Vies politiques, Paris, Gallimard**, 1974. p. 25.

3 من قبيل سؤال؛ ما السياسة؟، ما السلطة؟، ما الحقيقة؟.

مقدمات ضرورية

للمشروع الفلسفي الذي أسسته حنّه آرنت جملة من المقدمات. من المفهوم، إذن، أن عرض تقاسيم فكرها لا يمكن أن ينكب رأسا على ذكر لتشخيصها لأزمة الحداثة وما ارتأت إلى اعتبارها حلولا لتلك الأزمة، إذ من شأن ارتياد هذه الدرب أن يجعلنا نعرض عن المنظومة الفكرية التي تحرك وعي آرنت في أفقها التاريخي الدقيق، وهي منظومة كانت لها منطلقاتها الفكرية والتاريخية التي اختمرت فلسفة آرنت في رحمها. ورغم أن التمييز بين تلك المقدمات وإقامة خطوط حمر بينها يبقى أمرا في باب الادعاء فقط، وذلك بالنظر إلى العلاقة التداخل الكبير بين التاريخي والفكري في متنها، فإننا سنحاول، من باب العرض المنهجي ليس إلا، عرض تلك المقدمات التي بدت لنا حاكمة لفكر هذه الفيلسوفة، مميزين بين مقدمات نظرية كانت الأصل في نسج فلسفة آرنت في السياسة، واخرى تاريخية ارتبطت أساسا بالمعطيات التاريخية التي في رحمها أينع فكرها.

مقدمات نظرية في السياسة

يمكن القول دون أدنى مجازفة إن المشروع الأعم لفكر حنّه آرنت يكمن في ما يلي؛ إعادة النظر في ماهية الإنسان ووجوده انطلاقا من شرطه السياسي. لا يجب أن نأخذ السياسة في هذا المقام بمعناها المتداول، باعتبارها خطة للتدبير ووسيلة لتحقيق المصلحة، إذ القارئ في أعمال هذه الفيلسوفة يقف عند امتعاضها الكبير من مثل هذه التصورات التبسيطية للسياسة[1]، كما يسهل عليه أن يرصد الجهد الكبير الذي أنفقته في سبيل بلورة فهم جديد للسياسة يخرجها من فهم مغلوط لها ما فتئ يتشكل عبر تاريخ الفكر الغربي منذ أن كتب أفلاطون جمهوريته إلى أن اعتبر هيدجر الحياة النشيطة، بما فيها حياة السياسة، سببا من أسباب نسيان الوجود. لذلك ما كان لهذه العودة إلى السياسة أن تتم دون مواجهة التقليد الفكري الذي أرسته الفلسفة، والذي استوى أمره على مقتضى استحسان الجانب التأملي من الحياة الإنسانية على حساب البعد النشيط منها[2]. لذلك، وجب التنبه

1 H. Arendt, ***Qu'est ce que la politique***? *Op.Cit*. p. 173.

2 H. Arendt, ***La condition de l'homme moderne***, Paris, Pocket, 1988. p. 38.

إلى أن توظيف آرنت لمفهوم الشرط الإنساني (أو الحالة الإنسانية) لم يكـــن مجـــرد توظيف لمفهوم فلسفي الغاية منه اقتناص حد الإنسان وحقيقته، بل إننا نجـــد فيـــه تعبيرا، مضمرا أو معلنا، عن رفض الأفق الفكري الذي سار فيه الفلاسفة قبلها في نظرهم إلى الإنسان. وآية ذلك أن المرأة ما وظفت مفهوم الحقيقـــة الإنســـانية أو الطبيعة البشرية أو الحقيقة الإنسانية، وهي مفاهيم سار إعمالها أدخـــل في بـــاب البديهيات بالنسبة إلى الفلاسفة الذين لم يفطنوا، في نظـــر آرنـــت، إلى أن تلـــك المفاهيم تستلزم مسبقاً أن تكون للإنسان حقيقة واحدة وثابتة، وهو مـــا يُجـــافي الزئبقية والعفوية التي تتسم بها الحياة الإنسانية. بل حتى لو افترضنا جـــدلا أن ثمـــة حقيقة أو طبيعة إنسانية، فإنها لا تدخل في باب ما يمكن أن نعرفه في اعتقادها. نقرأ لها في هذا المقام؛ "لا شيء يسمح لنا بالاعتقاد أن للإنسان طبيعة أو ماهية كســـائر الأشياء الأخرى. وبعبارة أخرى نقول؛ إذا كانت لنا طبيعة ما أو ماهية ما، فوحده الإله يمكنه أن يعرفها أو يحددها"[1].

ملاحظة على قدر كبير من الأهمية يجب الانتباه إليها في أعقاب هذا الموقف، وهي أن مفهوم الشرط الإنساني أتى ليعيد النظر في التصورات الماهوية للإنســـان أساساً. ويمكن أن نستشف أهمية هذه المراجعة إذا ما استحضرنا الأثر العميق الذي أحدثه توظيف أستاذها هيدجر لمفهوم الدازاين في تمثل الوجود الإنساني من طرف الفلسفة لحظتئذ، إذ جر الوجود إلى بعده غير الإنساني عندما قدم قراءة غير إنسانية له بحسبانه أفقا يتحقق فيه انكشاف الوجود واستحضاره. كان من نتـــائج هـــذا التصور الاعراض عن حياة الفعل والنشاط لما فيها من اهمال للتأمـــل والـــتفكير في سؤال الوجود الذي انطرح جانبا وسقط في طي النسيان في نظر فيلسوف الغابـــة السوداء. نظرت آرنت إلى هذا الموقف كعرض من أعراض نسيان الحياة النشيطة في الأزمنة المعاصرة، وطفقت تبحث له عن امتدادات في تاريخ الفلسفة برمته، لتقف عند حقيقة اعتبرتها أسا من أسس الفكر الغربـــي؛ الاعتلاء من قيمة الحياة التأملية على حساب الحياة النشيطة التي اعتبر الخوض فيها نسيانا للتأمل والفكر. لا غرابة إذن، والحال هته، أن يجهد الفلاسفة لرصد حقيقة الإنسان دونما انتبـــاه إلى البعـــد النشيط الناظم لها، إذ غالبا ما تم الاكتفاء بالتشديد على جوهرية الفكر أو الشعور

---

1 Ibid. p. 45.

أو الإرادة... الخ كعناصر محددة لحقيقة الإنسان، أما النشاط والفعل فقد كانا أكبر المغيبين عن أنظار الفلاسفة في لإنسان بالنسبة إلى فيلسوفتنا.

هكذا ستنتقل آرنت من نقد تصور الفلاسفة للطبيعة الإنسانية إلى تقديم تصور جديد عن الإنسان، عبر عنه مفهوم الشرط الإنساني الذي لجأت إليه للتعبير عن البعد التفاعلي والنشيط في الوجود الإنساني. فلئن كان الشرط الإنساني عبارة عن نظر في الحياة كما تقول جوليا كريستيفا[1]، فإن أهميته المفهومية تتجلى في كشفه عن البعد العلائقي في هذه الحياة، إذ لا يقارب الإنسان بذات منفردة ومنعزلة عن غيرها وعن عالمها، بل انطلاقا من الشروط المحددة للوجود الإنساني، الأمر الذي قاد فيلسوفتنا إلى إعادة النظر في تصور الفلسفة لمختلف القطاعات المكونة للوجود الإنساني، بدءا بعلاقة التأمل والفكر بالممارسة والفعل، ووصولا إلى مفهوم الفكر والإرادة والحكم[2].

شملت فكرة الشرط الإنساني البعدين الرئيسيين المكونين للوجود الإنساني في بعده العلائقي؛ **أولهما** ممثلا في الحياة التأملية، حياة العزلة وخوض تجربة الانصات للذات والفكر بما يستلزمه ذلك من صمت وتواري عن الظهور والآخرين، إنها حياة الصمت والهدوء على حد تعبير آرنت[3]. **وثانيهما** تعبر عنه الحياة النشيطة التي تشير إلى الوجود النشيط للإنسان بصفة عامة. جرت عادة الفلاسفة، كما سبق الذكر، على الاعلاء من قيمة الحياة التأملية على حساب الحياة النشيطة؛ فمن أفلاطون، الذي نظر إلى الحقيقة كرؤية للحقيقة تتم من طريق الحوار الهادئ مع النفس، وصولا إلى ديكارت الذي حدد مهمة الفكر في التأمل الذي لا يمكن النظر إليه كنشاط بل كسكون وإعراض عن الفعل[4]، يمكن القول إن التأمل ظل دربا لإدراك مستوى الكمال الإنساني. أما النشاط والفعل فلم يكونا إلا من لواحق التأمل والتفكير في نظر فيلسوفتنا. يمكن أن نتفهم في ضوء هذه المعطيات سبب إصرار آرنت على تعريف الحياة النشيطة دائما من خلال مقارنتها بالحياة التأملية،

1 Kristeva, J. ***Le Génie Féminin, Hannah Arend***t, T1, Paris, Gallimard, 1999, p. 31.

2 H. Arendt, ***La vie de l'esprit***, Paris, puf. 2007. p. 171.

3 Ibid, p. 23.

4 Ibid, p. 24.

أي تعريها بالسلب؛ إذ التقابل بين الحياتين بلغ قدرا من التناقض صار معه إثبات خاصية لإحداهما يعني بالضرورة نفيها عن الأخرى. نقرأ لفيلسوفتنا في معرض مقابلتها بين الحياة التأملية والحياة النشيطة، ونقلا عن أحد أعلام الفلسفة الوسيطة (سان فيكتور)، ما يلي؛ "إن الحياة النشيطة حياة يتم فيها إبداع الصناعات، أما الحياة التأملية فعبارة عن سكينة خالصة؛ تجري الحياة النشيطة في المجال العمومي، في حين أن الحياة التأملية تتحقق في الصحراء؛ تقود الحياة النشيطة حتما إلى "الحاجة إلى التجاور"، أما الحياة التأملية فتقودنا إلى "رؤية الله""[1]. الحياة النشيطة إذن تعبير عن الجانب الفاعل والنشيط من الإنسان، والانطلاق منها في مقاربة الوجود معناه النظر إليه بما هو قدرة على الفعل والتفاعل مع الآخرين والعالم الذي ننتمي إليه؛ إنها علاقة محايثة للعالم وللغير، "فهي، إذن، التزام نشيط يرمي إلى إحداث فعل ما داخل عالم من الناس والأشياء التي تم صنعها من طرفهم، وهي بذلك لا تهجر هذا العالم ولا تتعالى عليه أبداً"[2].

تبدو عناية آرنت بالحياة النشيطة، في أبرز تجلياتها، في المراجعة الجذرية التي أنجزتها لعلاقة الوجود الإنساني بالفضاء العمومي، إذ استلزم الانتقالُ من التأمل إلى النشاط النظرَ إلى الإنسان بما هو كينونة عمومية أكثر مما هو وجود مخصوص بذاته. وقد كان من علامات ذلكَ الميزُ الواضحُ الذي أقامته بين الحيز الخاص من حياة الإنسان والحيز العمومي منها[3]، على نحوٍ يعيد إلى الأذهان المقابلة السابقة بين الحياتين النشيطة والتأملية. وبيانه أن الحيز الخاص في عرف آرنت يشير إلى مسألتين اثنتين، تستلزم كل واحدة منهما الأخرى؛ **أولاهما** مسألة الذاتية التي يكون بمقضاها الحيز الخاص مجالاً للتشرنق على الذات والانعزال عن الغير؛ إنها حياة الغموض[4] لا حياة العمومية والظهور. **وثانيتهما** حياة الأسرة التي تقابل الوجود السياسي للإنسان باعتبارها مجالا لتلبية الحاجيات الضرورة لأفرادها من جهة، ولتجسيد تراتبية في السلطة بين الأب وباقي مكونات الأسرة من جهة ثانية[5]. هذا في حين أن

1 Ibid, p. 23.
2 H. Arendt, ***La condition de l'homme moderne***, *Op.Cit*. p. 59.
3 Ibid, p. 92.
4 H. Arendt, ***La condition de l'homme moderne***, *Op.Cit*. p. 51.
5 H. Arendt, ***La crise de la culture,*** *Op.Cit*. p. 131.

الجانب العمومي من الحياة الإنسانية يبقى مجال الظهور والتفاعل العمومي مع الآخرين. ويمكن أن نستشف من خلال قراءة متمعنة في تصور آرنت للحياة النشيطة، أن أمر هذه الأخيرة لا يستقيم إلا في ضوء علاقة متينة بالمفهومين يتخذان صيغة سياسية في متنها؛ **أولهما** مفهوم العالم الذي يعبر عن فضاء تم إنتاجه من طرف الناس في اعتقادها، **وثانيهما** مفهوم الغير الذي يبقى شرطا أوليا لكل وجود سياسي ممكن. أقول إن هذين المفهومين يتخذان طابعا سياسيا حتى نميز مقاربة هذه الفيلسوفة لهما عن المقاربات الفلسفية الغزيرة التي أضفت عليهما طابعا لا سياسي في كثير من الأحيان[1]. ويكفي الباحث أن يطالع بعضا مما كتبه فيلسوف الغابة السوداء في هذا الشأن، حتى يقف عند طابعه الإشكالي. وقبل تدقيق النظر في هذا المفهوم أو ذاك، سيكون لزاما على الباحث أن يقف عند ما تقصده هذه الفيلسوفة بالوجود السياسي للإنسان وعلاقته بالشرط الإنساني أولاً، لأن في ذلك وحده ما يسعفنا بوضع اليد على الخيط الناظم للمقدمات النظرية الحاكمة لفكر هذه الفيلسوفة.

1 - الإنسان الفاعل

عندما أعملت حنّه آرنت مفهوم الشرط الإنساني في مقاربتها للوجود الإنساني، فإنها ضخت بذلك نفساً جديداً في مضمار تحليل الفلسفة لمفهوم الإنسان؛ إذ جسدت بذلك قناعتها بضرورة مجاوزة الأفق الأنطولوجي الذي انتهت إليه قراءة هيدجر للإنسان. ضداً على ذلك، كان على الشرط الإنساني أن ينظر إلى الكينونة الإنسانية انطلاقا من حيزها النشيط، الذي يجعل من الوجود معطى علائقيا يكون فيه الإنسان الفاعل والمسؤول الوحيد في التاريخ. نحن إذن أمام مفهوم إجرائي، مجرد توظيفه يتسلزم التنازل عن تصور غير إنساني للتاريخ درجت الفلسفة على التسليم به في ذلك الإبان[2]، وذلك قصد إبداله بتصور آخر للتاريخ يكون فيه

1 نشير هنا، على سبيل المثال لا الحصر، إلى تصور هيدجر في كتابه الوجود والزمن لمفهوم العالم والغير، وهو تصور رامت آرنت نقده وبيان مجافاته لرؤيتها السياسية على النحو الذي سنبينه لاحقا.

2 M. Heidegger, ***Introduction à la métaphysique***. Paris, Gallimard, 1967. p. 151.

نتيجة للفعل السياسي للإنساني، بعيدا عن الاعتقاد بأنه تاريخ تجل للوجود، كل ما تبقى فيه من دور للإنسان هو الإنصات للانقلابات التي تحدث فيه وهو ينتقل من حقبة إلى أخرى على منوال ما اعتقد هيدجر[1]، ومن سار على هديه ممن أقر بموت الإنسان في الأزمنة المعاصرة. ليس من باب الصدفة إذن أن نتساءل عن ماهية هذا الإنسان الذي يقدر على انتاج التاريخ وترك أثر في الزمن إذن؛ ما الذي مكنه من القام بذلك؟ وبأي معنى يكون إنتاج التاريخ صناعة إنسانية؟ وما العلاقة التي تجمع التاريخ بالسياسة في نظر آرنت؟

ليس الغرض من طرح هذه الأسئلة التعريج على تدقيق النظر في تصور الفيلسوفة الألمانية لمفهوم التاريخ، وهو تصور ما يزال في حاجة إلى دراسة تفصيلية لم تنجز إلى اليوم. إن ما نرمي إليه بإقحام التساؤل عن التاريخي في فكر هذه الفيلسوفة، ونحن على أعتاب تحليل تصورها لمفهوم الفعل، هو التنبيه إلى أن كل فهم للتاريخ في متنها دون البدء بتدقيق النظر في البعد الإشكالي لمفهوم الفعل يبقى مجرد عمل لا قيمة له. وبيانه أن الفعل، من حيث هو تعبير عن الحرية السياسية، يبقى النشاط القادر على ترك أثر عميق في الزمن، أعمق حتى من ذلك الذي يتركه العمل الفني كماسنرى في مقام لاحق، ليجسد قدرة الإنسان على الاستمرار في الزمن. فما هو الفعل؟ وما علاقته بالإنسان؟

تقتضي الإجابة عن هذين السؤالين البدء بالوقوف عند تصور آرنت للحياة النشيطة التي تقابل الحياة التأملية، والتي تشمل جملة من الأنشطة حصرها الفيلسوفة في ثلاثة أساسية هي الشغل والعمل والفعل. ليست هذه الأنشطة مجرد مقولات قبلية لفهم الوجود الإنساني، بل إنها ترسم ملامح علاقة قلقة تجمع الإنسان بالزمن كما لاحظ بول ريكور عن حق[2]. إذ الشغل هو النشاط الذي يعبر عن الحاجة الطبيعية للإنسان، فالقيام به يكون بغاية ضمان الاستمرارية في الحياة، لذلك كان من الطبيعي أن تعتبره فيلسوفتنا نشاطا لا يترك خلفه كبير أثر يذكر، لأنه يستهلك كل ما عمل على انتاجه تحت وطأة الحاجة والضرورة. أما العمل الفني فهو إنتاج

1 M. Heidegger, **Chemins qui ne mènent nulle part**, Paris, Gallimard, 1949.

2 Ricœur, **Préface**, in H. Arendt, **La condition de l'homme moderne**, Op.Cit. p. 18.

لعالم من المصنوعات بواسطة اليد الإنسانية، فهو تعبير عن رغبة الإنسان في الاستمرار في الزمن والخروج من قسوة الحاجة الطبيعية والإكراه المرافق لها، هذا في حين أن الفعل هو الشرط الضروري لكل حياة سياسية ممكنة على حد تعبير ريكور[1]. أفردت آرنت في كتابها العمدة في هذا الموضوع؛ **شرط الإنسان الحديث**، لكل واحد من تلك الأنشطة فصلا يدقق النظر فيه. ولما كان هم هذه الفيلسوفة الأول هو تسليط الضوء على البعد السياسي في الحياة الإنسانية، فقد كان من الطبيعي أن تشدد على الفعل وتظهر فيه الجوانب التي تم نسيانها في غيره من الأنشطة وفي الحياة التأملية كذلك. إذ في تحديدها للفعل أمارات كثيرة تشي بأنها ما عرفت غيره من الأنشطة إلا لتمهد الطريق أمام إبراز أهميته وجوهريته[2]. وقد يكون تماهي الفعل بالحرية في متن آرنت العلامة الأظهر على تلك المكانة الشرفية التي خصت بها مفهوم الفعل.

ولما كانت الحرية هي معنى السياسية، فقد كان من الضروري أن يجسد الفعل هذه الحرية الإنسانية التي تعتبر قوة دافعة للإنسان في الزمن، وذلك بالنظر إلى العفوية واللاتوقع الذين يتسم بهما الفعل[3]. لم يأت هذا القول في شكل ادعاء لا أساس له، بل ساقت له الفيلسوفة الدليل الذي يقوم عليه من مجال اللغة، أو إن شئنا الدقة، من الحفر الدلالي في اللغة[4]. وبيانه أن "الفعل" في تداوله اليوناني القديم كان يشير إلى المبادرة والبدء، وذلك في ضوء اعتقاد لا موعى به بأن الإنسان هو الكائن الوحيد القادر على فعل البدء. "فأن تكون إنسانا، تقول آرنت، يعني بالضرورة

---

1 Id.

2 هناك اعتبار آخر لا يجب أن نذهل عنه لفهم التراتبية التي وضعتها آرنت بين الأنشطة الثلاثة، وهو رغبتها في الكشف عن تواري البعد السياسي عن الحياة المعاصرة، ونسياننا لمعنى وحقيقة السياسة. لذلك يحس القارئ أن ابتداءها بالحديث عن الشغل، واعتبارها أنه نشاط مرهون بالضرورة والحاجة اليومية، وأنه نشاط يقوم على الاستهلاك والاستنزاف دون أن يترك أثرا في الزمن، كل ذلك سيلقي بضوئه على توصيفها لأزمة الإنسان الحديث، وذلك بالقول إن من بعض علامات تلك الأزمة انتصار مقولات الشغل وما جرته من وبيل صهر العالم وتحويله إلى منتوج للإستهلاك، وأفول البعد العمومي من فهمنا لوجودنا في العالم.

3 H. Arendt, ***La condition de l'homme moderne***, Op.Cit. p. 298.

4 هذه سمة وسمت الممارسة الفلسفية التي تتلمذت آرنت لها، وخاصة عند هيدجر الذي ذهب في إعمال الحفر اللغوي إلى حدود بعيدة جدا.

أنك حر. لقد خلق الله الإنسان حتى يضخ في العالم ملكة البدء التي هي الحريــة"[1]. هكذا يترجم الفعل على نحو غير مباشر العفوية التي تتميز بها الحياة الإنســانية، لأن المبادرة التي يقدم الفاعل على القيام بها تدخل في نظرها في حكم ما لا يمكن التنبؤ به تماما[2]. فإذا شئنا الدقة، قلنا إن الحرية بالنسبة إلى فعل جوهر محايــث لا يمكــن الانفلات من قبضته، وهي بذلك تجربة يدركها الإنسان بمجرد ولوجه العــالم[3]. لا يعني هذا الأمر، ودرءا لكل سوء فهم، أن الحرية معطى ذاتي أو فرداني عند هــذه الفيلسوفة، إذ الفعل المعبر عنه ينهض بمهمة كسر شرنقة الذات لخلق أفق تواصــلي مع الناس المحيطين به كما سنبين في مقام لاحق. يفيدنا هذا المعطى في تبين الطــابع السياسي للفعل، فهو نشاط الغاية منه الانفتاح على الغير لنسج عالمٍ يحمل في طياته معالم الرغبة في مجاوزة أفق الذاتية لخلق تواجد فعال مع الآخــرين، دون أن يقــود ذلك إلى السقوط في التشابه الذي يفرضه التواجد مع الغير في المجتمــع الحــديث. ولعل وعي فيلسوفتنا بهذه المفارقة هو ما حملها على إقامة تعالُقٍ بين مفهوم الفعــل ومفهوم الشخص أو العين Le qui، في محاولةٍ منها لإظهار الحاجــة إلى الفــرادة والتمييز الذين يحتاجهما الإنسان في وجوده السياسي حتى لا يسقط في ما سمتــه مجتمع الحشود[4]. إذ يشير هذا التَعْيين إلى الوجود الفردي الأصيل الذي يُبْقي فيــه المرءُ على مسافةٍ من مقولات الإنتاج والشغل تحفــظ لــه قــدرا مــن الحريــة والاستقلالية. هكذا يعيش الإنسان، وهو في حضرة كينونتــه السياســية، تجربــة الاتصال والانفصال عن المجتمع والذات في الآن نفسه؛ فهو متواجد مــع الأغيــار دون أن يهوي في التشابه المطبق ونسيان فرادته الذاتية، كما أنه في علاقة وطيــدة بذاته دون أن يسقط في التشرنق عليها والرغبة عن الآخرين والمجال العمومي عامة.

يعتد الفعل السياسي في نظر آرنت باللغة التي تبقى صــلة الوصــل السياســية بالعالم، إنها أداة انكشاف أكثر مما هي أداة تشييء أو موضــعة بالنســبة إلى هــذه الفيلسوفة. ولعلنا نجد في موقفها هذا من اللغة ما يزج بها في مضمار الفكر الفلســفي

---

1 H. Arendt, ***La crise de la culture***, *Op.Cit*. p. 217.

2 H. Arendt, ***La condition de l'homme moderne***, Op.Cit. p. 301.

3 أنظر تأملات آرنت في فعل الولادة والمجيء إلأى العالم في تحليلها لتصور الأب أغستين، وأنظر كذلك تعليق كريستفا على الموضوع في كتابها المذكور سالفا عن آرنت.

4 H. Arendt, ***La condition de l'homme moderne***, *Op.Cit*. p. 80.

المعاصر الذي نشأ حول فلسفة هيدجر، كما هو الشأن بالنسبة إلى مدرسة فرانكفورت كما عبرت عن فكرها مع هابرماس الذي ذهب في العناية باللغة إلى حدود بعيدة كشف في أعقابها عن الرهان السياسي للغة[1]. ورغم أن آرنت قد جازفت في تعريف اللغة بأنها أداة لتخزين الفكر، الأمر الذي قد تشتم منه رائحة تصور آداتي للغة، فإنها ما فتئت تنبه على ضرورة التخلص من مثل هذا التصور الذي يبخس اللغة قيمتها الثمينة. وبيانه أن اللغة كشف عن الكينونة السياسية للإنسان والرغبة في التواجد مع الناس. أضف إلى ذلك أن المرأة ما انفكت تعبر عن امتعاضها من مقولة الوسيلة-الغاية التي ترى فيها قاعدة خفية يقوم العنف على مقتضاها. فعندما تصف فيلسوفتنا العنف بأنه صامت لا لغة له[2]، فإن ذلك يفسح المجال أمامها لجعل اللغة والنطق خاصية يحتكرها الفعل السياسي المجافي للعنف في نظرها.

بيد أن هذا لا يجب أن يحملنا على حصر اللغة في بعدها التواصلي الذي لم تتردد آرنت في التحفظ عليه. وذلك رغبة منها في تمييز مجال الفعل السياسي عن غيره من المجالات التي يكون فيها التواصل حاضرا دائما. نقرأ لها في هذا المقام؛ "لا يوجد نشاط إنساني يضارع الفعلَ في حاجته إلى اللغة. ففي كل الأنشطة الأخرى تلعب اللغة دورا ثانوياً كأداةٍ للتواصل أو إضافةٍ بسيطةٍ إلى شيء يمكنه أن يتحقق في صمت تام. من المؤكد أن النطق يفيدنا كثيرا كوسيلة للتواصل والإخبار، بيد أنه لو كان الأمر على هذه البساطة، لكان بمقدورنا أن نبدله بلغة رمزية من شأنها أن تكون أكثر نجاعةً ونفعاً في ترويجِ بعض المعاني، كما هي الحال في مجال الرياضيات وغيره من التخصصات العلمية، وفي بعض أشكال العمل الجماعي"[3]. هكذا تتخذ اللغة وجهة سياسية وهي تقترن بمفهوم الفعل، لأنه يعسر في اعتقاد فيلسوفتنا أن نتصور فعلا من دون لغة. إذ "بفقدانه للغة، لا يفقد الفعل خاصية انكشافه فقط، بل كينونته كذلك. ولا يمكن الحديث حينها عن ناس بل فقط عن رجال آليين، ينفذون أفعالاً لا معنى لها من زاوية إنسانية"[4].

---

1 أنظر تفاصيل ذلك في؛ علي عبود المحمداوي، ***الإشكالية السياسية للحداثة، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، هابرماس أنموذجا***. الجزائر العاصمة، منشورات الاختلاف، 2011. ص 209.

2 H. Arendt, ***La condition de l'homme moderne***, *Op.Cit*. p. 236.

3 Id.

4 Ibid, p. 235.

2- إشكالية السياسة والعالم

عندما اعتبر هيدجر أن الانتماء إلى العالم شرط محدد لمعنى الوجود الإنساني[1]، فإنه عبر بذلك عن وعي الفكر الفينومينولوجي بالحاجة إلى إعادة تأسيس فكر العالم لإخراج الوعي من أزمته التي نجمت عن خلخلة تلك الفكرة من طرف العلوم في تلك الحقبة. بيد أن الملاحظ على المقاربته انتهاؤها إلى انجاز فصل بين مقولة العالم والوجود الإنساني بما هو وجود نشيط وفاعل[2]، الأمر الذي كان بالنسبة إلى آرنت سببا كافيا تبرر به إعراضها عن تبني رؤية أستاذها إلى العالم. تدرك فيلسوفتنا جيدا الطابع الإشكالي لمسألة العالم، وتعتبر حضورها غير الطبيعي في الوعي المعاصر علامةً فارقةً على قلقٍ جذريٍ يجثمُ طيفُه على العالمِ الحديث[3]. يعني هذا القول أن الاعتداد بمفهوم العالم كان في حسبان هذه المرأة وسيلة لبيان بعض معالم الأزمة التي تهيمن على الأزمنة الحديثة، وهي أزمة سياسية في نظرها، كان من أماراتها الظاهرة غيابُ البعد العمومي من الحياة المعاصرة بمرتها. ولعل استحضار هذا المعطى من شأنه أن يسلط الضوء على علاقة فكرها السياسي بمفهوم العالم. إذ ليست تشير بهذا المفهوم إلى وجودٍ مادي أو أونطولوجي سابق للفعل الإنساني، بل إنه في اعتقادها نتيجة لذلك الفعل أساساً. نقرأ لهذا في معرض حديثها عن العالم مايلي؛ "أن نقول إننا نحيا في العالم، فمعنى ذلك أن عالما من الأشياء يثوي بين الذين يشتركون [العيش فيه]، مثله في ذلك مثل طاولة يشتركها الجالسون من حولها؛ إن العالم، بما هو كل مشترك بين اثنين، يؤدي مهمة الوصل والفصل بين الناس في الآن ذاته"[4]. يحسن بنا أن نلحظ، في أعقاب هذا القول، أن العالم "نتيجة" للفعل الإنساني المشترك، أي للفعل السياسي الذي يعبر عن الحرية الإنسانية[5]، لذلك يبقى من الصعب تصور العالم في غياب الأفراد الذين ينسجون معالمه. من هنا الاختلاف الذي تقيمه هذه الفيلسوفة بين العالم من جهة، والطبيعة والكون من جهة أخرى؛

---

1 Christian Dubois, ***Heidegger, Introduction à une lecture***, Paris, Seuil, 2000. p. 40.

2 M. Heidegger, ***Etre et Temps***, Paris, Gallimard, 1986. Ss16, p. 108.

3 H. Arendt, ***Vies politiques***, *Op.Cit*. p. 51.

4 H. Arendt, ***La condition de l'homme moderne***, *Op.Cit*. p. 46.

5 أنظر لاحقا علاقة السياسة بالحرية.

إذ يعسر أن نتصور مفهوم العالم قبل استحضار الفعل الإنساني، وهو ما لا ينطبق بالضرورة على مفهومي الطبيعة والكون. تقول في هذا المقام؛ "لا يمكن للعالم، بما هو فضاء موجود بين الناس، أن يوجد من دونهم. فعالم من دون ناس، خلافا للكون والطبيعة، سيكون في حد ذاته عبارة عن تناقض"[1].

من الغني عن البيان إذن العلاقة المتينة التي تقيمها آرنت بين العالم والسياسة، إذ تبقى صناعة العالم أبرز آثار الفعل السياسي في اعتقادها، وهي صناعة تستلزم انجازها من طرف الفعل السياسي الذي يعبر عن هوس الإنسان بالاستمرارية في الزمن. ويمكن القول عموما إن هذه الفيلسوفة كانت في جملة قلة قليلة من الفلاسفة الذين فطنوا إلى العلاقة بين السياسة وفكرة الاستمرارية في الزمن. ولعل ما حملها على ذلك اعتقادها الراسخ بأن الفعل السياسي، وخلافا لغيره من الأنشطة الناظمة للشرط الإنساني، هو الذي يحقق استمراريته في الزمن. لذلك فإن السياسة تبقى بالنسبة إليها المصنع الذي يُنْتج فيه التاريخ بحسبانه تجليا واقعيا للعالم وللفعل في الزمن[2]. وقد ساقت فيلسوفتنا من تاريخ الفلسفة اليونانية من الشواهد ما يقوم به الدليل على ذلك[3]. إن صلة الوصل بين العالم والسياسة تتجلى في الفضاء العمومي بما هو مجال للظهور والانكشاف أمام الغير، وتعبير عن الرغبة في مجاوزة واقع التناهي الذي يفرضه الوجود الطبيعي للإنسان لإدراك استمرارية في الزمن، يؤسس فيها اللاحق على السابق من خلال الحوار والتفاهم لا من طريق العنف والإقصاء[4]. هكذا يكون الحديث عن العالم مرادفا لحديثنا عن مجال يتجلى فيه الفعل السياسي في الزمن، ذلك المجال الذي يتحدد على مستوى الفعل والسياسة من خلال مفهوم المجال العمومي. تقول فيلسوفتنا في هذا المعرض؛ "يشير لفظ "العمومي" أولا، إلى أن كل ما يظهر للعموم يمكن أن يكون مرئيا ومسموعا من طرف الجميع (...) كما أنه يشير إلى أن العالم نفسه، بما هو معطى مشترك بين

---

1 H. Arendt, ***La condition de l'homme moderne,*** *Op.Cit*. p. 58.

2 H. Arendt, ***La crise de la culture, Paris, Gallimard***, 1989. p. 58.

3 تستشهد آرنت بأفلاطون وأرسطو. نقرأ لهذا الأخير مايلي؛ "يلزمنا استشكال القضايا الإنسانية (...) بألا ننظر إلى الإنسان كما هو، ولا إلى ما هو فان في الأشياء الفانية، بل بالنظر إلى الناس من حيث إمكانية خلودهم".أوردته حنّه آرنت في الصفحة نفسها.

4 H. Arendt, ***Qu'est ce que la politique?*** *Op.Cit*. p. 149.

جميع الناس، يبقى متميزا عن المكان الذي نحتله بشكل منفرد. بيد أن هذا العالم ليس متماهيا مع الأرض والطبيعة باعتبارهما إطارين لحركة الناس وشرطا للحياة. إن العالم بهذا المعنى على صلة بما أنتجه الإنسان وبما صنعت يداه من أشياء، وكذا بالعلاقات التي تجمع الناس الذين يسكنون عالما هم من صنعوه"[1]. هاهنا قد يكون من المفيد أن ننبه على ضرورة التمييز بين "العمومي"[2] والعام"[3] في قاموس هذه الفيلسوفة؛ إذ العمومي عندها ينتمي إلى مجال السياسة والظهور، إنه مجال علائقي من صناعة الأفراد الأحرار، لذلك فإنه تعبير رمزي عن قدرتهم على التفاهم الذي يؤسس لكينونتهم السياسية. أما العام فإنه مفهوم يعبر عن المشترك الطبيعي بين الأفراد، فليسوا هم من اختاروه ولا صنعوه، بل إنه سابق لهم بحكم طبيعتهم البشرية، الأمر الذي يجعله أدخل في باب الحاجة الطبيعية والضرورة وأبعد ما يكون عن الفعل السياسي.

هكذا يمكن القول إن الغاية التي حملت آرنت على إعادة التفكير في سؤال العالم لم تكن تنحصر في مضمار نقدها للمقاربات التي كانت الفكر الفلسفي في زمانها يعج بها، بقدر ما اندرج ذلك في مضمار تفكيرها السياسي في الوجود الإنساني، فكان من الطبيعي أن يأتي استشكالها للعالم ككشف عن البعد السياسي لفكرة العالم بحسبانه شرطا قبليا لكل فعل سياسي ممكن.

3- السياسة، الحرية وفن التواجد مع الغير

يدرك الباحثون في فكر آرنت أن تصورها للسياسة يبقى العمود الفقري الذي عليه يقوم صرح بنيان فكرها برمته، وهو تصور قام على أنقاض نقدها للتصورات المتداعية في شأن السياسة، وخاصة ما تعلق منها بالتصور الأداتي الذي حوى في أحشائه معالم رؤية عنيفة للسياسة تقوم على إقصاء الغير. الأمر الذي يعني أن الانفتاح على الغير يبقى من مقتضيات تصورها للسياسة كحرية. ولا أدل على ذلك من إيثارها للبعد العلائقي من الوجود، كما عبر عنه استداؤها للمصطلح اللاتيني inter-est، الذي يخرج مفهوم الوجود من أفقه الذاتي المنغلق ليزج به في

1 H. Arendt, ***La condition de l'homme moderne***, *Op.Cit*. p. 98.
2 وهو ترجمة للفظ public.
3 وهو ترجمة للفظ Générale

أفق التعدد والاختلاف مع الآخرين المقابلين له. تفتح آرنت في نحتها لفكرة التواجد مع الغير جبهة سجال فكري مع النزعات المادية في الفكر السياسي، وذلك في أعقاب إعمالها لمفهوم الشبكة العلائقية للدلالة على الطابع التفاعلي للفعل والنطق. وتجدر الإشارة إلى أن الوجود، منظورا إليه كعلاقة، يفقد معناه البسيط ليغدو نتيجة للتفاعل مع الغير، وإخراجا للقدرات الشخصية من الإمكان إلى الفعل من طريق التفاعل مع الغير كما بين بول ريكور[1]. ومرة أخرى نشدد على ضرورة التحوط من الدفع بإشادة آرنت بالغير إلى حدود لا يطيقها فهمهما للفعل والسياسة؛ فهي لا ترمي من وراء ذلك إلى صهر الأنا في الغير أو محوها، كما أنها لا تفهم من علاقة التعدد (pluralité)، التي تنتظم وجود الناس في المجتمع والمدينة، علاقة مغايرةٍ (بالمعنى الأرسطي للكلمة) وتقابلٍ بين الأنا والآخر، بل إنها تشير إلى قدرة الفعل على إبراز الذات الفاعلة وإظهارها أمام الآخرين، بما يستلزمه ذلك من اعتراف بالحق في الاختلاف والتعدد كشرط قبلي للوجود السياسي. هكذا يغدو الفعل السياسي تعبيرا عن النزوع نحو الوحدة والاختلاف في الآن ذاته، إذ بمقدار ما تتضمن الحرية السياسية معنى وحدة المدينة والانتماء إليها ككيان سياسي، فإنها، بما هي فعل، تضمن للفاعل شرط التعددية والاختلاف وهو بين ظهرانيها.

هكذا يقودنا مفهوم الفعل في فكر آرنت إلى الوقوف عند مفهوم الحرية. والحقيقة أننا لم نبرح مجال الحرية منذ أن بدأنا الحديث عن الفعل لأنهما مفهومان يقالان باشتراك الاسم في متنها. نقرأ لها في هذا المعرض؛ "يجب علينا دائما، وكلما رغبنا في الحديث عن مشكلة الحرية، أن نستحضر إعضال السياسة وكون الإنسان قد وهب ملكة الفعل"[2]. مشكلة الحرية إذن، مشكلة سياسية أكثر مما هي مشكلة فلسفية أو أونطولوجية. ولعل هذا هو ما حمل فيلسوفتنا في أكثر من مناسبة على الدعوة إلى تغيير الأرضية التي نقارب فيها سؤال الحرية، وذلك بنقلها من مجال الفلسفة إلى مجال السياسة. لهذه الدعوة أسباب نزول يمكن تبينها في متن هذه الفيلسوفة؛ إذ علاوة على رؤيتها السياسية إلى الإنسان التي جعلتها تعتد بمفهوم الفعل في فهمها للحرية، فإن المرأة فطنت إلى مجافاة التصورات الفلسفية للمعنى

1 p. Ricœur, ***La mémoire, l'histoire, l'oubli. Paris***, Seuil, 2000. p. 600.
2 H. Arendt, ***La crise de la culture***, *Op.Cit*. p. 189.

السياسي للحرية، إذ ارتأت إلى القول إن الفلسفة انتهت إلى بلورة فهـم مغلـوط للحرية من حيث إنها قصدت إلى توضيح مفهومها وتدقيقه طيلة تاريخها، وذلـك عندما هرع الفلاسفة إلى إبدال المجال الطبيعي للحرية، الذي هو السياسة، بمجـال مجاف لطبيعتها؛ مجال الإرادة والاختيار[1]. فلما كانت السياسة عبارة عن فعل، فقد كان من الضرورس أن يكون مجال الحياة اليومية للناس هو الأرضية التي تقوم عليها الحرية كمشكلة. أما أن يأتي الفلاسفة ليفكروا في الحرية انطلاقا مـن مقـولات الإرادة وحرية الاختيار، على منوال ما قاموا به من السابقين لسقراط إلى نيتشـه وهيدجر، فذلك ما من شأنه أن يدفعنا إلى فهم لا سياسي Apolitique للحريـة[2]. وفي هذا المضمار تجدر الإشارة إلى النقد الذي شهرته الفيلسوفة في وجه التصورات الجوانية للحرية، والتي تنظر إليها كتجربة ذاتية وداخلية لا علاقة لها بالعالم والمعيش اليومي، ولا ترى في هذا الضرب من الحرية إلا علامة على غياب الحرية الفعلية التي هي الحرية السياسية. إذ تغدو الذات في مثل هذه الحال الملجأ الوحيد أمام الإنسان الذي لم يجد في العالم معالم حريته[3]. أضف إلى ذلك أن هذا الضرب من الحريـة، الذي تسمه الفيلسوفة في أحيان كثيرة بأنه تحرر، يتأسس بدوره على رؤية أداتيـة للحرية، إذ يمكن للمرء أن يعتد بكل الوسائل قصد تحقيق الغاية من تحرره، وهو ما يتخارج مبدئيا مع الحرية التي تفرض آرنت أن تدرجها ضمن تلك المقولة[4]. وعلى نحو قريب من هذا وجدنا فيلسوفتنا تنتقض فكرة الحرية المطلقة، لتنتهي في الأخـير إلى القول إن الحرية الفعلية هي معنى السياسة وجوهرها، أي أنها أدخل في مجـال الممكن لا المطلق. من هنا تنكشف العلاقة المتينة التي تقيمها بين الحرية والقـانون باعتباره حاجة يفرضها التواجد والتعايش السياسي مع الآخرين.

خلاصة القول إذن، أن مقاربة حنّه آرنت لسؤال الحرية لم تكن الغاية منـها مواصلة الجهد النظري الذي بذله الفلاسفة عبر تاريخهم لنحت مفهوم الحريـة، إذ

1 H. Arendt, *La crise de la culture*, *Op.Cit*. p. 188.

2 نقرأ لها قولها في هذا المقام؛ "كانت أول مرة أبدا فيها الفلاسفة عنايتهم بالحرية عندما لم يعد اختبارها ممكنا في مجال الفعل والتعايش مع الآخرين، فتم الانتقال بها إلى مجال الإرادة وعلاقة الإنسان بذاته، أي وباختصار، عندما غدت الحرية تعني عبثية الاختيار". المرجـع نفسه، ص 211.

3 Ibid, p. 192.

4 Ibid, p. 190.

تشذ مقاربتها للمفهوم برفضها المبدئي والجذري لمعظم ما كتب عبر تاريخ الفلسفة في الموضوع. ويمكن القول إن هذا الرفض لم يكن بالنسبة إليها عبارة عن قطيعة مع التراث الفلسفي، إذ الملاحظ أنها لم تستدع هذا التراث على هذا النحو من الكثافة إلا عند نظرها في مشكلة الحرية، حيث خاضت حوارا مع أبرز رموزه، وهي تنقب عن الثابت بينهم الذي تمثل، في اعتقادها، في جر الحرية إلى حلبة غير سياسية؛ حلبة الذات والمطلق. ولعلنا نجد في تصور الفلسفة للحرية ما يجعلنا نفهم سر رفض فيلسوفتنا للموقف الفلسفي، بل ورفضها لصفة الفيلسوفة كذلك.

ثانيا؛ في نقد الشمولية

من بين الاعتبارات التي تدعم تمسك حنّه آرنت بصفة عالمة السياسة ورفضها لصفة الفيلسوفة، انجازها لدراسة في حقل العلوم السياسية رامت تحليل تبلور المد الشمولي، وهي دراسة ستظل حاضرة في أكثر الأعمال اغراقا في التأمل الفلسفي ككتابها عن الشرط الإنساني وحياة الروح. حمل الكتاب، بأجزائه الفرعية الثلاثة، عنوان **أصول التوتاليتاريا**، وهو عنوان يدل على المنحى الذي سارت فيه مقاربة المرأة لهذه الظاهرة التي اعتبرتها غير مسبوقة في تاريخ البشرية، وقد كانت من الأمارات الدالة على الأفق المظلم الذي تختنق فيه الوجود الإنساني في الأزمنة الحديثة كما سنبين عند حديثنا عن تصورها لهذه الأزمة. الأمر الذي يعني أننا أمام مقدمة تاريخية من شأنها أن تسعفنا بفهم أدق لكثير من المواقف الفلسفية التي أعربت عنها هذه الفيلسوفة؛ فتفكيرها في السياسة والفعلكان على صلة بما لحظته من قدرة عجيبة لدى المد الشمولي على محو كل معنى السياسة وقلب ماهية الشرط الإنساني برمتها.

لا يجب أن نفهم من هذا العنوان أننا أمام تعقب للأسباب التاريخية التي تقف خلف ظهور المد الشمولي، إذ لا يمكن تبني رؤية سببية صارمة في مجال التاريخ[1]. لذلك فإن التفكير في الأصول يعني قبل كل شيء رصد ما تدل عليه الأحداث من ماض أخذ في التشكل والتبلور دون ادعاء البحث عن امتدادات تاريخية يتم تنزيلها منزلة السبب الكافي وراء ميلاد المد الشمولي.

1 J. Kristeva, ***Le Génie féminin***, Op.Cit. p. 172.

يطرح هذا الاختيار المنهجي في مقاربة المد الشمولي جملة من الصعوبات، كان على رأسها منطق سرد الأحداث الذي اعتمدته الفيلسوفة، والذي حمل ريمون آرون على إظهار منسوب الذاتية الهائل في عرض آرنت لعناصر موضوعها[1]. إذ معلوم من سيرة حياتها أنها خبرت مرارة هذا المد من قرب وهي تواجه تجربة الإقصاء الذي مورس على اليهود من طرف النازية في ألمانية، وقد اضطرها ذلك إلى الهروب خارج ألمانيا إلى فرنسا ثم إلى أمريكا فيما بعد. بيد أن هذا العامل الذاتي في تحليل موضوع المد الشمولي لا مكنه أن ينتقص من أهمية مساهمة هذه الفيلسوفة، وذلك بالنظر إلى اطلاعها الامبراطوري على تفاصيل تبلور هذا النظام. ولعل ما تجدر الإشارة إليه في مقامنا هذا هو السياق العام الذي أينع فيه تأليف آرنت المبكر في شأن المد الشمولي، إذ أتى ذلك بعد اختمار فكرة وجود ظاهرة غير مسبوقة رشحت على سطح الحياة السياسية منذ خواتم القرن التاسع عشر. والملاحظ أن مفهوم المد الشمولي قد غدا أكثر حضورا في الأدبيات السياسية بعيد صعود هتلر إلى سدة الحكم في ألمانيا، إذ ازدهرت الأدبيات السياسية المعادية للفاشية، ليس فقط في إيطاليا وألمانيا، بل وكذلك في فرنسا والولايات المتحدة الأمركية، وهما البلدان اللذان استقطبا أعدادا غزيرة من الفارين من ذلك النظام[2]، كما هي الحال بالنسبة إلى فيلسوفتنا.

يمكن القول إن العدة المنهجية التي اعتمدتها آرنت في تحليلها لظاهرة المد الشمولي كانت متعددة الروافد، من سياسية واقتصاد وعلم اجتماع وعلم النفس الاجتماعي، الأمر الذي أخرج مقاربتها في أحيان كثيرة من مسارها التاريخي الضيق. ذلك أن فهم ظاهرة على هذا القدر من الجدة يستلزم بيان كيفية تشكله التاريخي، وذلك من خلال رصد مختلف العناصر التي أسهمت في تشكله وتبلوره، وهي عناصر ذهبت فيلسوفتنا إلى الاعتقاد أنها خرجت من جوف الأنظمة الديكتاتورية والاستبدادية التي هيمنت خلال القرن التاسع عشر، إذ في أعماقها تمت تقوية نزعات إقصائية، من قبيل معاداة السامية

1 Ibid, p. 174.

2 Enzo traverso, *Le totalitarisme*, Paris, Seuil, 2001. p. 29.

والامبريالية والمد القومي والنـــزعة العنصرية الحديثة ومجتمع الحشود. وهو مـــا يجعل مقاربتها لأصول الشمولية تحليلا لشتكلها الحديث، خلافا لمقاربة فيلسوف ككارل بوبر التي راهنت على العودة إلى الأصول الفلســفية القديمــة للهــذه النـــزعة[1]. كل هذه معطيات ستعجل بإنتاج نمط في الحكم غير مسبوق علـــى حد تعبيرها. نقرأ لها في هذا المقام؛ "لا تتميز وسائل الهيمنة الشــمولية بأنهـــا كانت أكثر راديكالية فقط، بل إن النظام الشمولي هو الذي يختلف من حيـــث ماهيته عن غيره من أشكال القهر السياسي التي نعرفها"[2]. إنه محو تـــام لكـــل أشكال الفعل السياي والحرية في نهاية المطاف، لذلك لم يكن من باب الصدفة أن يكون تصاعد هذا المد في جملة العلامات الفارقة على وجود أزمة سياســية تهمين على العالم الحديث في نظرها.

ثالثا؛ في الحداثة ونقدها

لنقد الحداثة في الفكر الغربـــي المعاصر تاريخ يؤسسه. ارتبطت الفكرة بما آلي إليه المشروع الحداثي من نتائج مفارقة لشعاراته الكبرى، التي تبـــدت، في عيـــون منتقدي الحداثة، في صورة حكايات وأكاذيب كبرى[3] أزفت ساعة التخلص منها. كانت تلك دعوة حركت فلسفة نيتشه التي رامت تسليط الضوء على مفارقـــات الحداثة الغربية وكشف أوهامها الكبرى، من عقلانية نـــزعة إنســـانية وغيرهمـــا، معلنا موت الإنسان والله كتعبير عن القيم العليا التي ظلت تحكم العقل الغربــــي. وفي الدرب عينها مضت مقاربة هيدجر في نقد الحداثة، التي أتت في صورة أكثـــر حدة هذه المرة، معلنة أن الحداثة الغربية لم تكن إلا الميتافيزيقا الغربية وقد قامـــت على أساس الذاتية واستعقال الوجود، وكاشفا عن المفارقات التي يطرحها الوجود

1 ستنتبه آرنت، فيما بعد، إلى ضرورة التنقيب عن الأصول الفلسفية للنـــزعة الشـــمولية، وخاصة في ما ألفته عن معنى السلطة والحرية من خلال فتح جبهة سجال مع أفلاطـــون وأرسطو. غير أن كارل بوبر كان سباقا إلى هذا الضرب من المقاربة. أنظر؛ K. Popper, ***La société ouverte et ses ennemis***, Paris, Seuil, Tom. 1. 1979. p. 9.

2 Ibid, p. 505.

3 عبارة الحكايات الكبرى، التي تم تداولها في الفكر الفلسفي المعاصر، تشي بحدة خيبة الأمل التي عاشها الوعي المعاصر بعد ما اعتبر فشلا للمشروع الحداثي من طرف البعض.

الحديث للإنسان، من اجتثاث من العالم وضياع لوجوده الأصيل وتهافت على المعلومة وانعدام للمعنى... الخ[1]. ثم تناسلت بعد ذلك الكتابات الفلسفية التي رامت تسليط الضوء على بعض مظاهر هذا الفشل الذي انتهى إليه المشروع الحداثي. من قبيل ما ألف في فرنسا، على سبيل المثال لا الحصر، من طرف فلاسفة الاختلاف؛ فوكو وليوطارد ودريدا.

في هذا السياق الفكري تحديدا، نضجت فكرة نقد الحداثة في ذهن حنّه آرنت. وقد أتى التعبير عن هذا الهم مبكرا في متنها، أي منذ تحليلها لمنظومة النظام الشمولي، إذ رأت في تصاعد هذا المد مؤشرا على مفارقة كبرى ظلت تسكن المشروع الحداثي منذ إرهاصاته الأولى، وخاصة عند تشكلها إبان القرن التاسع عشر. وقد وجدت في ظاهرة الشمولية مدخلا للتنبيه إلى الأزمة السياسية التي يعيشها الإنسان الحديث، إذ تبدت فيها (الشمولية) كل مظاهر أفول الإنسان الفاعل والحرية السياسية، الأمر الذي حمل المرأة على تصنيف أزمة الأزمنة الحديث في خانة الأزمة السياسية[2].

بيد أن تدقيق النظر في معالم الأزمة السياسية الحديثة لم يتوقف عند تحليل المد الشمولي في فكر فيلسوفتنا، بل وجدناها تطرق موضوعها في كل ما ستألفه من أعمال لاحقة، بدءا بكتابها شرط الإنسان الحديث، الذي اعتبر عن حق كتابا في الفلسفة رغم انكار صاحبته لهذه الحقيقة، ووصلا إلى كتابها غير المكتمل حول حياة الروح. يجد الباحث في تضاعيف هذا المتن الغزير وعيا قلقا بالحاجة إلى وضع اليد على الخيط الناظم للأصول الفكرية والتاريخية لكل نزعة شمولية ممكنة؛ الأمر الذي يفسر لنا تحركها في أكثر من مستوى؛ من السياسة إلى الفلسفة، ومن التاريخ إلى الأدب والشعر والتحليل السوسيولوجي والنظرية الاقتصادية... الخ[3]، إذ كانت

---

1 يجد القارئ في متن هيدجر تعددا في المقامات التي تناول فيها هذا الفيلسوف نقد الحداثة، ومن بينها مايلي؛

* - ***Question 1-2***. Paris, Gallimard, 1968.

* - ***Quesqtion 3-4***. Paris, Gallimard,

*- ***Essais et conférences***, Paris, Gallimard, 1954.

*- Chemins qui ne mènent nulle parts, Paris, Gallimard. 1943.

2 H. Arendt, ***La crise de la culture***, *Op.Cit*. p. 122.

3 Ibid, p. 44.

ترمي إلى الكشف عن الأصول الذهنية الخفية للنـــزعة الشمولية التي تثـــوي وراء النظريات الكبرى الحاكمة للوعي الغربـــي.

تجدر الإشارة في هذا المقام إلى أن مقاربة آرنت لأزمة الحداثة مرت من درب تحديد أسس الحداثة أولاً، شأنها في ذلك شأن أستاذها هيدجر. بيد أنها لا تنظر إلى الحداثة بعيون قدرية، باعتبارها تجليا من تجليات من تجليات الوجود وحقبـــة مـــن حقبه، بل بحسبانها نتيجة للفعل والحدث. إذ "يتبين لنا، تقول آرنت، أن الأحداث هي التي تصنع التاريخ وليست القوى أو الأفكار"[1]. يعني هذا القـــول، وتوخيـــا للدقة، أن تشخيص آرنت لتشكل الحداثة يسركز هذه المرة على رصد الأحـــداث التأسيسية الكبرى التي تقف وراءه، والتي كان من نتائجها تبلور منظومات فكريـــة كبرى من قبيل الذاتية والعقلانية وغيرهما. وبغض النظر عن إمكانية إيقـــاع تهمـــة النـــزعة المادية على هذه المقاربة، فإن الثابت من موقف فيلسوفتنا هو بحثها عـــن المفارقات التي انتهت إليها تلك الأحداث.

أحداث ثلاثة كانت، في اعتقاد آرنت، وراء تشـــكل المشـــروع الحـــداثي الغربـــي؛ اكتشاف أمريكا، اختراع التلسكوب والإصلاح الديني. قد تبدو هـــذه الأحداث على قدر من الأهمية من الناحية التاريخية، وقد سبق لبعض المـــؤرخين أن فطنوا إلى حساسية بعضها والأثر العميق الذي خلفته في مسار التاريخ الإنســـاني. بيد أن تحليل الفيلسوفة الألمانية رام بيان ماكان من سهم لهذه الأحداث في إحداث مفارقات، غير مسبوقة، في علاقة الإنسان بذاته وبـــالوجود عمومـــا. فحـــدث اكتشاف القارة الجديدة، جاء كتعبير من طرف البحارة الرواد على توسيع العالم، غير أن نتائجه كانت عكسية تماما؛ إذ بوصول البحـــارة إلى أمريكـــا غـــدا مـــن الممكن، وللمرة الأولى في نظرها، أن نَحُد الأرض ونحولها إلى خريطة نـــديرها في المختبارت العلمية، فكانت النتيجة تضييق الأرض بعد انهيار فرضـــية شســـاعتها وتحولها إلى مجرد قرية صغيرة. ويجب الاعتراف أن المرأة كانت جد دقيقـــة وهـــي ترصد المفارقات التي تناسلت من هذا المعطى في ما يتعلق بعلاقة الإنسان بالعـــالم؛ إذ عبر حدث صناعة الطائرة عن رغبة الإنسان في الابتعاد عـــن الأرض والعـــالم، وكأنها المرة الأولى التي يخبر فيها الإنسان تجربة الاجتثاث من عالمه، والانسلاخ عن

---

1 H. Arendt, ***La condition de l'homme moderne***, Op.Cit. p. 320.

مقولة أساسية من مقولات كينونته ووجده[1]. سيتبدى ذلك بوضـــوح في العلاقـــة الحديثة التي جمعت الإنسان بالعالم، إذ قامت على مقولة استهلاك العالم وتحويلـــه إلى صيرورة لا تتوقف أبدا، الأمر الذي أفقد الإنسان الحديث شعوره بواحد مـــن أبرز شروط وجوده.

أما ثاني تلك الأحداث فيتجلى في اختراع التلسكوب. كان هذا الحدث وراء الاكتشافات العلمية الحديثة خاصة في مجال الفلك، إذ أسعف غاليليو بأدلة جديدة لتقديم دليل رياضي على فرضية دوران الأرض كما هو معلوم. ومن نتائجه المهمة في نظر فيلسوفتنا أنه أعلن عن انتصار، غير مسبوق، للحقائق الرياضية على غيرها من المعارف الحسية البسيطة، الأمر الذي عجل بمشروع ترييض الطبيعة الذي كان في جوهره نتيجة انتصار الإنسان الصانع، الذي صنع التلسكوب. وقد أدى ذلـــك إلى إدخال مقولة السيرورة في العلوم، الأمر الذي أحدث انقلابا في فهمنا للوجـــود ولموقع الإنسان فيه؛ فلم يعد العالم مجالا للاستمرار في الزمن بقدر ما غدا مظهـــرا للتغير والسيرورة التي لا تتوقف مطلقا، وذلك نظرا للكم الهائل من الشك الـــذي ضخه هذا الحدث في علاقتنا بحقائق الحواس[2].

وثالث تلك الأحداثِ الإصلاحُ الديني. حمل المصلحون شـــعارات التجديـــد وراهنوا على إقامة علاقة جديدة بين الرب والعبد ما كان لها إلا أن تعيد ترتيـــب أوضاع المسيحية رأساً، وهو ما ليس يخفى على كل من اهتموا بالموضوع. بيد أن نتائج الحديث كانت على قدر بكبير من المفارقة هي الأخيرى، إذ عـــلاوة علـــى ظهور فئة الغرباء في العالم الذين لا يملكون أرضا ينتمون بها للعالم، وذلك بســـبب مصادرة أملاك الكنيسة، فإن الإصلاح ذاك انتهى إلى عملية علمنة للعالم تساوقت، وتقوت في الآن ذاته، بتصاعد الشك الديكارتي الذي قاد إلى هدم فرضية الاستمرار في العالم، وذلك بسبب هدم فكرة الخلود وإبدالها بفكرة تناهي الحيـــاة الإنســـانية بحسبانها واحدة من دعامات الرؤية الدنيوية (=العَلمانية) للوجود. لا يهمنا هنا أن يكون ديكارت من المدافعين عن فكرة خلود الروح، لأن الأهم هو ما سينجم عن منهجه الشكي بعد أن يتم تلقفه من طرف مشروع الاصلاح الديني وإعمالـــه في

1 H. Arendt, ***La condition de l'homme moderne***, Op.Cit. p. 327.
2 Ibid, p. 338.

بلورة فهم جديد لعلاقة الإنسان بالعالم، وما سيقود إليه من انتصار للإنسان الصانع في نظر فيلسوفتنا[1].

تلكم باختصار شديد، بعض من أبرز ملامح الأحداث التأسيسية للحداثة الغربية كما تصورها حنّه آرنت. نشدد مرة أخرى على ضرورة غض النظر عن الانتقادات التي قد تشهر في وجه فهم الفيلسوفة لهذه الأحداث من زاوية نظر تاريخية، أو تأريخية إن شئنا الدقة أكثر. لأن ما يهمها كما سبق الذكر هو النتائج الخطيرة التي هزت كيان وقواعد الشرط الإنساني بشكل جذري. وبيانه أن فقدان البعد السياسية من الحياة الإنسانية لم يكن محض صدفة، بل يمكن أن ننقب عن امتداداته التاريخية لنعثر عليها مثلا في ظهور مجتمع الحشود غب الإصلاح الديني، إذ صرنا أمام فئة، حتى لا نقول طبقة، لا تملك شرط الإنتماء للعالم الذي هو الملكية، الأمر الذي يفسر تحولها إلى حشود مشتغلة، إلى بهيمة شغل حسب التعبير الماركسي الشهير، أو إلى بهيمة ضالة حسب التوصيف الهيدجيري. كما لا يمكن فصل غياب الحس السياسي عن أفول مقولة العالم بسبب الضربات العنيفة التي وجهها له اكتشاف أمريكا وفقدان الأرض بريق شساعتها من جهة، وسقوط الكون في بعده اللامتناهي بسبب الاكتشافات العلمية الحديثة من جهة ثانية. وقد زاد الطينة بلة تشكل المد الشمولي الذي عمق الهوة بين الإنسان ووجوده السياسي في العالم.

يحضر في توصيف آرنت للأزمنة الحديثة، ولأزمتها السياسية تحديدل، قاموس فلسفي وسياسي ينهل من روافد فكرية متعددة؛ فهي أزمنة حالكة ومظلمة[2]، متصحرة[3]، فاقدة لكل معنى[4]، فقد فيه الوجود الإنساني دلالات وأبعاد شرطه السياسية ليسقط في دوامة الشغل والإنتاج والتناهي. لذلك يمكن القول إن فيلسوفتنا قدمت صورة حالكة عن مآل الإنسانيى في الأزمنة المعاصرة. وظلت في الآن ذاته متمسكة بالحاجة إلى إعادة التفكير في السياسة والوجود الإنساني بنبرة من الأمل ظلت تقلق عتمة تلك الصورة الحالكة. فوجدناها تدعو إلى الحوار

1 Ibid, p. 398.

2 H. Arendt, ***Vies politiques***, Op.Cit. p. 12.

3 H. Arendt, ***Qu'est ce que la politique?*** Op.Cit. p. 173.

4 H. Arendt, ***La condition de l'homme moderne***, Op.Cit. p. 352.

والتواصل، والحاجة إلى الاعتراف بالاختلاف والتعدد، بل وتجهد في أحيان كـــثيرة للتفكير في تأصيل مفهوم الصفح كضرورة لمجاوزة أزمة الصمت ولغة التصامم التي هيمنت على الراهن السياسي. وهنا تكمن قيمتها الفكرية تحديدا؛ في شـــجاعتها وجرأتها الفكرية التي التشبت بالأمل في لحظة متصحرة أخذ فيها اليأس يـــدب في أوصال الجميع.

مارتن هيدغر

(1976-1889)

مارتن هيدغر

من تحليلية الدازاين إلى فكر الكينونة...

د. إسماعيل مهنانة
أستاذ الفلسفة الغربية المعاصرة
بجامعة قسنطينة/الجزائر

مقدمة

ربما يكون الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر (1889-1976) من أكثر فلاسفة القرن العشرين إثارة للجدل، ليس فقط بسبب التزامه السياسي المشبوه بالنازية، ولكن أيضا لصلابة فكره وتماسكه وتأثيره في كل فلسفات القرن، فمنذ كتابه الأساسي "الكينونة والزمان" 1927، بقي فكره يصول ويجول حول مشكلة الكينونة بوصفها المشكلة المركزية لكل تاريخ الفلسفة منذ الفجر البدائي للفلسفة مع اليونان الأوائل، حيث لا يمكن تفكير أي مسألة أخرى دون تحليل وافٍ لوجود الأساس الميتافيزيقي الذي تقوم عليه: فمشكلات المعرفة والقيم والوجود، وهي المباحث الأساسية للفلسفة الكلاسيكية، لم يعد ممكنا تدشين القول الفلسفي فيها، دون امتلاك الأرضية الأنطولوجية لوجود الذات العارفة، أو الذات الفاعلة، أو وجود الموجود، غير أن القطعة الحاسمة التي أضافها هيدغر لمشكلة الكينونة هي ربطها "بالزمان" أو "تزمّن الكينونة".

تعني الكينونة في أولى معانيها الشرط البدئي الذي يجعل ***ظهور*** الأشياء أمامـ(نا) ممكنا، بكل ما تحمل مشكلة الظهور من تراث فينومينولوجي كبير، نشأ هيدغر في ظله طيلة عشرين سنة سابقة عن كتاب "الكينونة والزمان" كان فيها تلميذا لهوسرل ثم مساعدا له، ثم خلفا له في كرسي الفلسفة سنة 1927، فيكف تظهر الأشياء أمامنا؟ ومن نكون نحن؟ وهل لوجود الإنسان ماهية خصوصية، يختص بها تجعله أفقا وحيدا للظهور أي للوجود؟ ولماذا لم تفي كل الوصفات التي قدّمتها الفلسفة طوال تاريخها في تأويل هذه الكينونة لتفسير ظهور العالم أي وجود-العالم؟

يفتتح هيدغر باب التسآل الفلسفي بالتساؤل حول الكائن المتسائل بدءا، حول ماهية السؤال والفكر السؤول، وهل يقوى هذا الكائن الإنساني على حمل سؤال الكينونة والدفع به إلى أقصى تجلّياته؟ ومن هو الإنسان أصلا؟ وهل لا تزال كلمة "إنسان" تفي بوصف هذا الكائن الذي هو نحن؟

يشير هيدغر في "الرسالة في النزعة الإنسانية" 1946، أن تعريف "الإنسان" بوصفه "حيوانا عاقلا" "قد قيل في محيط فضولي ومتسرع جدا"[1]، حيث لم يتم التفكير كفاية في هذا الجمع الأرسطي المتعسّف بين "ماهية الحياة" و"ماهية العقل"، ولم يتم التفكير البتة في ماهية الحياة العقل وباتت معادلة التعريف بمجهولين ميتافيزيقيين، وقد آن الأوان لإعادة تفكير الكائن الإنساني خارج الدائرة الميتافيزيقية للحياة والعقل، بل كل ما يمكن البدء به فينومينولوجيا هو القول أننا نوجد-هنا وبالقرب من الأشياء، حيث علاقة القرب لا تعني فقط المسافة المكانية، بل ألفتنا اليومية بالأشياء بوصفها ***علامات ومظاهر*** موحدة في اللغة والتسمية، يعني الوجود-هنا ***Da-sein*** (الدازاين) انفتاحنا على ***العالم*** بوصفها مجموع علاماته (الألوان، الأشكال، الأحجام، الأصوات...) ونكون نحن المكان، أو الانفتاحة التي تتوحد فيها هذه العلامات لكي يظهر العالم موحّد أمامنا في أشياءه، يسمّي هيدغر هذه الانفتاحة أو الثغرة بـ "***الفضاء*** lichtung، أي الإنارة التي يفتحها وجود الدازاين (نحن) بالقرب من الأشياء، وينفتح العالم بموجبها على الدازين لكي تحيله العلامات إلى معاني الموجودات، إن الدازاين إذن هو الوجود-في-العالم، والعالم هو نظام إحالات، تشير علاماته إلى الأشياء وتأخذ بجماع الدازاين **نحو** العالم، ولهذا يكون الدازاين دوما ***مهموما*** بالعالم، أي أن وجود الدازاين يتحدد بدءا كـ "***همّ***" ***Die Sorge***

.بمعنى أيضا، أننا وجودنا أساسا هو سلوك عناية واهتمام بالعالم، ويشير هيدغر كذلك أن "الدازاين متيّم بالعالم"[2]، أي أن ثمّة "نزوع" أصلي للدازاين إزاء عالمه، أو حبّ يمكن أن يفسر لنا وجود العالم في "حياة الإنسان" ينبغي على

1 Heidegger, Lettre sur l'humanisme, in. Question III, Gallimard, 1976, p. 287

2 Heidegger, Etre et Temps, (trad. François Vizin) Gallimard, 1986, p. 367

الفينومينولوجيا أن تبسطه في دائرة الإيضاح، وهو مجمل ما تدور حوله "تحليلية الدازاين": ينطلق هيدغر في تحليله بالإشارة إلى أن وجود الدازاين يتحدد كـ **حضور**، أي وجود-في-الزمن، والحاضر لا يمكن أن يكتفي بلحظة الحاضر لأن هذه الأخيرة ليست إلا لحظة تمفصل بين لحظتي المستقبل والماضي، فلا وجود في الحاضر دون تمدد باتجاه ما سيقبل وإحالة على ما انقضى، فالدازاين كحضور هو هذا التمدد والانفتاح والفسحة التي تتوقع المستقبل وتتناسى الماضي، وليس التوقع والنسيان لحظات سلبية خالية الوفاض الانطولوجي كما نعتقد، بل هي إمكانات تدخل في نسيج الوجود، أي أنها إمكانات الكينونة كمشروع، ***فالدازاين كهمّ واهتمام بالعالم هو مشروع تزمّن، تشكل لحظات المستقبل والماضي والحاضر نسيج إمكاناته الأساسية... إننا سلوك تزمّن.***

فالدازاين هو ***إنية*** أو ***حدث*** وماهية هذه الآنية هي الإمكانيات، والإمكانيات أشياء لم تحقق بعد، أي أنها في حالة إستقبال، فالمستقبل إذن هو جوهر الوجود»... فالآنية الأصلية الحقيقة ***تصيير*** للزمانية ابتداءا من المستقبل الحقيقي، حتى أنها ***لتوقظ*** الحاضر بأن تكون هي مستقبل قد كان، فالظاهرة الأولية للزمانية إذن هي المستقبل»[1]. لقد وُجِد الإنسان أصلا ملتفت نحو المستقبل وربما الالتفات إلى الوراء هي عادة دخيلة اكتسبها فيما بعد.. فقط من أجل فهم مستقبله، ولحد الآن يوجد ex-iste هذا الذي سمّي تجاوزا بالإنسان -فلا ندري لحد الآن معنى الكلمة- وهو ملتفت نحو مستقبله بل هو ينساب من هناك، وينزلق في هاوية الماضي، إنه وجوده هو وجود-نحو المستقبل الماضي، وهو مخطوف بذكرى غائرة النسيان، تأتيه على جهة المستقبل...

في المستقبل تكون الآنية في حالة ***إضمار وتصميم/عزم وتوقع*** مستمر بالنسبة إلى ذاتها نظرا إلى أن الوجود الكلي لم يتحقق بعد كماله، لأن بقية الإمكانات الأخرى لم تزل غير متحققة، ومعنى هذا أن الآنية/الدازاين تبقى مؤجّلة في حالة استقبال/توقّع/انفتاح ولا يمكن أن تكون كلا تاما، بل لابد أن تكابد 'نقصها» بـ استمرار، «نقص» بسبب إن الآنية تظهر في حالة «تأجيل» Ausstand معبرا

---

1 عبد الرحمن بدوي' الموت والعبقرية' دار القلم' بيروت' وكالة المطبوعات الجامعية الكويت (ب ط) ص 25

عنها بـــ «ليس بعد» والمقصود بالتأجيل هو أن الوجود يبقى دائما على مسافة من ذاته، المسافة التي تمكنه من النفي «لا» كنفي الإرادة مثلا - أي اخـــتلاف مرجـــا (ليس بعد) وهذا «الليس بعد» أو الليسية/السالبية التي هي عنصـــر جـــوهري في الوجود؛ معناه العجز والنقص، أي أن هذا الوجود ينقصه شيء باستمرار فهـــو في حالة -نقص-مستمر، يتعيّن هذا «الليس بعد» كإمكانية ولكنه إمكانيـــة ممتنعـــة التحقيق بالضرورة، بل هو أعلى درجة من درجات الإمكانية، لأنه إمكانية عامـــة ولكنه أيضا أعلى إمكانية لأعلى امتناع، لأن الامتناع هنا مطلق.

وخلاصة هذا كله أن من بين العناصر الجوهرية في الوجود، يوجـــد عنصـــر الإمكانية الأساسية الذي هو الموت، لأن الموت هو إمكان «هذا الوجود»ألاّ يمكنه تحقيق حضور بعد أو إمكانية الامتناع المطلق لهذا الوجود... إنه حد الوجود الذي ليس له حد، فهو الإمكانية القصوى للإمكان: إنه العدم/الموت/التناهي كأصل لكل تزمّن/اختلاف.

إذا كان القلق الذي يكشف عن العدم هو حركة نابذة فإن ما ينتبذ من هـــذا العدم هو بالضبط البنية الثلاثية للزمان، فالزمانية هي مـــا يتخـــارج (Ek-sister) فالهدف الحقيقي لفينومينولوجيا العلوم هذا هو إظهار التكوين الزمـــاني الملمـــوس للقلق أي التأويل الزماني لكل لحظة بنيوية لثغرة الدازاين التي هي الفهم والوجدانية والسقوط Befindlicheit وVerfallen-Verstehen، وكل واحـــدة مـــن هـــذه اللحظات تكوّن التخارجات الثلاثة للزمانية، ولكنها أيضا تشكّل التخارج لكـــل واحد منها بشكلٍ أوّلي: فالتخارج الأولي هو للفهـــم (المســـتقبل) ثم «الحالـــة» الـــ «قد كان» (الماضي) ولأجل السقوط والخطاب (الحاضر)، وهذا لا يعني مـــع ذلك أبدا بأن تكون التخارجات الأخرى غائبة فيه، فكل تخارج له فعليا استقلاله، بمعنى أنه لا يمكن أن يستنتج من آخر، ولهذا السبب فإن هيدغر يتكلم عن الأصالة الضمنية للتخارجات، ولكن بقدر ما هي لحظات مكونة لوحدة الزمانيـــة؛ فهـــي معتمدة على بعضها ولا يمكن أن تنشر على إنفراد ولهذا فإن هيدغر يصرح: «بأن الزمانية تتزمن بكاملها في كل تخارج»[1] وهذا يتضمن بأن كـــل تـــزمن يشـــترك ضروريا في التخارجات الثلاث دفعة واحدة.

1 Etre et Temps p. 320

تتحدد تخارج الزمانية بأبعادها الثلاثة من الثغرة أو الإضاءة«Lichtung»التي تميز الوجود- في-العالم؛ «يحدث» الدازاين والانفتاح بهذه التخارجات، بلحظاتها الثلاث: الفهم وهو توقع المنفتح للدازاين والانفتاح الذي يستقبل صدمة العالم في غرابته المقلقة، وينفتح حسب شكل هذه الغرابة التي تشهرها المظاهر والعلامات (الموجود)، ثمّ الموقف أو الحالة وهو الـ «قد-كان» التي تعود إدراجها بعد ***الاصطدام*** فتتشتت في العدم ***كنسيان***، أي الماضي ثم السقوط وانفلات الدائم للدازاين من التوقع واستسلامه ***للفضولية*** Neugier وهي حالة انغلاق الدازاين على الموجود، وبالتالي خروجه من أصالته، (الوجود الأصيل المنفتح). إن حالة السقوط والاستسلام للثرثرة هذه تحدد الحاضر كتشيؤ Réification، وهي حالة اغتراب يغادر فيها الدازاين قلقه المتجلّي «انتظارا/انفتاحا» إلى غياب النسيان، والعودة إلى العدم/الموت، إلى العالم الصامت للعضوية، وهو معنى الزمانية المصطدمة بالعالم وقد أصبحت ماضٍ، فليس من معنى ***للحياة*** إلاّ هذا الوجود -الصائر- للموت.

نسمّي التوقع المنفتح (الفهم) والانفلات الساقط (الفضول) والتشتت في النسيان؛ بالزمانية أو ***انتشار الكينونة***، وهو ما يمنع اختزال وانطفاء أبعادها الثلاث: المستقبل، الحاضر والماضي وعبر هذا المنع، أي الإبقاء على التخارجات الزمانية منفصلة، يفسح الوجود هذه الفسحة التي تسمى «بالفضاء الحر للزمانية»[1]؛ la Contré libre وبذا ترسم فينومينولوجيا العدم هذا المشهد: ينبثق الدازاين مقذوفا بفعل تخارج الزمانية من العدم (لحظة المستقبل) وفي اصطدامه بالعالم (الحاضر)، يعود أدراجه (الماضي) ليسقط مرة أخرى في العدم، كل هذا يحدث دفعة واحدة، أنها العودة الأبدية لـ "النفسه" le Même.

تمنع هذه ***الفسحة الحرة*** من الزمانية إذ هي توحد التخارجات الثلاث؛ الكينونة وجودها/انتشارها/تزمّنها، وهنا يقر هيدغر بأن عنوان «الكينونة والزمان» هو عبارة مخادعة؛ والخدعة تقع في واو العطف، لأن الكينونة والزمان يسمّيان ظهورا واحدا، تشكّل إضاءة العدم بقدر ما هي ثغرة التخارج، الأفق الصامت الذي يقذف المنقذف باتجاه العالم، فالصمت إذن هو الأصل في مقابل اللاأصالة

1 Heidegger, Temps et Etre, p. 32

والتشيؤ الذي يفرضه عليه العالم، واللغة كمسكن للوجود هي أول تشيؤ يفقد بموجبه الدازاين أصالته.

تتبلور "فينومينولوجيا الفسحة الحرة" في الكتابات المتأخرة لهيدغر، وخاصة "حلقات طور" les Séminaires de Thor التي صدرت سنة 1962 تكشف هذه التحليلات المتأخرة لهيدغر، وبعض محاوراته مع جان بوفريه عن وفاءٍ ظلّ خفيا للفينومينولوجيا الهوسرلية، فهنا يعود هيدغر دوما إلى تلك المعضلة المؤجلة في فكره، والتي بحلّها تنتهي حدود "فينومينولوجيا المرئي" وتبدأ "فينومينولوجيا اللاّمرئي"، فبأي لغة يمكن للفكر أن يصف ظهور الفسحة الحرة، التي شرط ظهور العلامات المشيرة لوجود العالم؟

الحق أن كتاب "الكينونة والزمان" يبدو في ظلّ هذه الأسئلة بيانا فلسفيا منددا بالعجز الأصلي للغة الفينومينولوجية في وصف الوجود-في- العالم، وهو البيان الذي يقود الفكر في منحدارت المنعطف اللغوي-التأويلي التي بدأت ترتسم ملامحه على ظهر نص "الكينونة والزمان"، والذي يتطوّر ضمن خطين أساسين: خط تقويض الأنطولوجيا التقليدية، وخط تحليلية الدازاين. وهما خطّا الاختزال الفينومينولوجي اللذان تطوّرا بالفكر الهيدغري من تحليلية الدازاين إلى فكر الكينونة وفينومينولوجيا التحجّب التي ستستمر في كتابات فينومينولوجية كثيرة بعده.

أولا. مسارات تأويل الكينونة

ينتهي كتاب "الكينونة والزمان" 1927 بجملة مفادها: "أن النقاش حول تأويل الكينونة لا يمكنه أن يتوقف لأنه لم يبدأ بعد"[1]، إن هيدغر لا يقدم إجابات حاسمة على أسئلته، ولكنه يفتح أسئلة ونقاشات، ففكره ليس مجموعة من الأطروحات الجاهزة بَل- عكس ذلك- يشق دروبا Wegs للتفكير والتسآل كونه يمقت جاهزية الفكر ومحدودية الاعتقاد، إن عنوان "الوجود والزمان" يشكل منذ البدء عنوان "تحدي": الوصول إلى تأويل الكينونة بدلالة الزمان وتأويل الزمان بدلالة الكينونة، حيث كلا اللازمتين تنعطف على الأخرى، ليتشكل- فيما بعد - مفهوم

1 M. Heidegger, Etre et temps (tr. François Vizin) Gallimard, 1986, p. 572.

"المنعطف" (Kehre) احد أهم المفاهيم الأساسية في التطـور العـام للتحلـيلات الوجودية للدازاينDasein في الفكر الهيدغري، إن الهدف من هذا المنعطـف هـو دخول الدور بشكل صحيح للدفع بالتحدي الملقى على عاتق "تحليلية الدازاين" إلى نهايته القصوى: أي تأويل الكينونة تأويلا فينومينولوجيا وإخراجهـا مـن دائـرة الميتافيزيقا باعتبارها تاريخ نسيان الكينونة، فالمنعطف أو المنعرج لا يقوم فقـط في الحلقة المتعانقة بين الكينونة والزمان، وإنما كذلك يطال سؤال الحقيقة والماهية كما عبر عن ذلك هيدغر في قوله: "أن سؤال ماهية الحقيقة هو نفسه وفي الوقت نفسه؛ السؤال الخاص بحقيقة الماهية، إن مسألة الماهية مطروحة كمسألة أساسية تنعطـف على نفسها ضد نفسها، وهذا المنعطف الذي نواجهه هنا هو مؤشر ما سنصل إليه من خلال الاحتكاك بتساؤل فلسفي حقيقي."[1].

يتضح أن تحليلية الدازاين؛ هي الخيط الناظم لفكر هيـدغر مـن "الوجـود والزمان" لسنة 1927 إلى محاضرة "الزمان والوجـود" سـنة 1962، في حـين أن المنعطف يسم حركية التسآل: انعطاف الوجود/الزمان، الحقيقـة/الماهيـة، فهـم الوجود/وجود الفهم... الخ والمطلوب هنا ليس تجاوز الدور بـالرفع Aufhebung الهيغلي، إنما التساؤل من داخل الدور: ".. ليس المهم هو الخروج من الدور وإنمـا دخوله بشكل صحيح."[2]، هكذا تدور حركة السؤال ل"تحليلية الدازاين" بشـكل لولبـي تتقدم عبر كتابات هيدغر في سبيل الوصول إلى تأويل نهـائي للوجـود مخرجا إياه من تأويلية الموجود التي اخترقت تاريخ الميتافيزيقا الغربية منذ أفلاطون، ومن "براد يغم الوعي" الذي بقي يأسر الحداثـة مـن ديكـارت إلى هوسـيرل، Edmund Husserl فالوجود يحيل إلى الزمان لأنه تزمن، والزمان يحيل إلى الحضور لأن لحظة الحاضر تمزقه إلى ماض ومستقبل، والحضور إلى الانتشـار/الانسـحاب، والانسحاب يحيل إلى القلق، والقلق يكشف عن العدم، والعدم إلى الصمت/الكلام باعتبار الصمت شرط الكلام، والكلام إلى اللغة: هكذا يرسم هيدغر إسـتراتيجية تقويض الانطولوجيا التقليدية في تواشجها مع تحليلية الدازاين...

1 Grundfragen der philosophie: cité in j. Grondin; le tournant dans la pensée de Martin Heidegger, p. u. f 1987, p. 98

2 Heidegger; Etre et Temps. p. 315

يقود الخط التأويلي لتحليلية الدازاين، في النهاية، إلى اللغة باعتبارها آخر تحديدات الوجود - أي مسكن الوجود- مما سيكشف عن الهيرمنيوطيقا كإحدى أهم الامتدادات الفكرية للأنطولوجيا الهيدغرية، وبشهادة غادامير فإن: "الهيرمينونيطيقا انبثقت عن نقد هيدغر لفلسفة التعالي وفكره حول المنعطف."[1]، ولمتابعة هذا الخط التأويلي لتحليلية الدازاين داخل المنعطف يقترح هيدغر ثمان لوازم هادية[2]، حيث يتكشّف الوجه المزدوج والمتكثّر للكينونة، وينفضح عجز اللغة في الوصول إلى مراق الكينونة/المتصيّرة، المتخفية/المتجلية، الواحدة/المتعددة...

1. الكينونة هي الأكثر **فراغا** مع كونها **انتشارا**: حيث ليس للكينونة أي امتلاءا ماهوي، ليس لها أي موجودية مما تمتلكه سائر الأشياء، إلا أنها محايثة لكل ظهور، وشرط كل امتلاء، إنها المتفتح الذي يمنح العلامات قدرتها على الإحالة..
2. الكينونة هي الأكثر **اشتراكا** مع كونها **فريدة**: إذ يشترك جميع البشر في طريقة واحدة في الانوجاد، تسم سلوكا مشتركا لكينونتنا إزاء الأشياء، وبالتالي فنحن ندرك العالم بنفس الكيفية، رغم أم الكينونة حدثا منفردا يتدفّق في كل لحظة من تزمّنه مرّة واحدة ولا يتكررّ، إنها يكرر اختلافه في كل مرّة.
3. الكينونة هي الأكثر قابلية **للفهم** مع كونها **منسحبة**:

والقصد من هذه اللازمة أن الكينونة هو وجود الموجود، أي انتشار علامات (مظاهر الموجود) في أفق الفهم الإنساني، وبالتالي فإن كل وجود إنساني هو مناسبة لتجلّي الكينونة، ومع ذلك فهي تنسحب لكي يظهر الموجود، فنحن نشهد منذ الولادة على **وجود** الموجودات دون أن نفكر يوما على تفكير هذا الوجود منفصلا عن تجليات الموجود، أي الكينونة في انسحابها..

4. الكينونة هي الأكثر **ابتذالا** مع كونها **الأصل**: إن انتشار الكينونة بهذا الشكل في أفق الفهم الإنساني، يجعلها مبثوثة في قارّة حياتنا اليومية، وهي مبتذلة بشكل يحجبها عن اهتماماتنا بحيث نفكّر ونهتم بكل مشاغل عالمنا، إلا أساس

1 H. G. Gadamer, Vérité et méthode (tr, Etienne Sacar) Gallimard 1976 p. 17

2 Heidegger, Concepts fondamentaux (tr. pascal David) Gallimard 1985 p. 40

وجود العالم، أي وجودنا نحن بوصفه الإضاءة التي توجد الأشياء وتتجلي في فسحتها، تبقى الكينونة كأصل دوما متوارية في الخفاء..

5. الكينونة هي **السند** الأكثر متانة مع كونها **هاوية**: إن قولنا الكينونة هي أساس العالم، لا يعني أن هذا الأساس **قرارا**، ينتهي عنده تفكير وجـود العـالم، إن الكينونة كسند وأساس تبقى منفتحة على الممكن، والعدم، تبقى كهاويـة لا قرار لها: إن ***العالم*** هو هذا اللاشيء الذي يحيط بنا كتجويف يمتد أمام حدود الفهم الإنساني في شكل حلزوني لا قرار له..

6. الكينونة هي ما لا يتوقف عن ***القول*** مع كونها ***صامتة***: ينبسط العالم أمامنـا داخل الكلام، في الثرثرة الصامتة التي تسمّى أيضا "الشعور" تنفتح العلامات والظواهر وتسكن الكينونة في اللغة، كل ذلك يحـدث في رنـين إصـغاءنا لصمت الكينونة..

7. الكينونة هي الأكثر **نسيانا** مع كونها **ذاكرة**: ليس النسيان في فكر الكينونـة عجزٌ عن التذكّر أو نقص في وظيفة الذاكرة، بل هو البعد الأكثر حميميـة في الكينونة، في النسيان فقط يمكن أن يتحدد الدازاين بوصفه عنايـة واهتمامـا بعلامات العالم، وفي النسيان يتمكّن من تحقيق إمكاناته، لأن التحقيق اختيار، واختيار إمكانية ما يشترط نسيان الإمكانية السابقة، ومع ذلك فـلا تحقيـق لإمكانات الكينونة دون تذكّر، فالكينونة تحمل أيضا خزان التـراث الـذي يسكن اللغة، فالدازاين يرث معظم إمكاناته لأنه محدود وكائن متناهي كمـا يقول ديريدا: "وذلك لأن الكائن النهائي هو وحده من يرث، ونهائيته "تجبره" على هذا، إنها تجبره على تلقي ما هو أعظم وأقدم وأقوى وأدوم فيه"[1]، ولهذا يكون بعد التذكّر بعدا أساسيا في الكينونة.

8. الكينونة هي **الجبرية** الأكثر **جبرا** مع كونها **تحريرا**. تكون الكينونة بهذا المعنى اصل لمبدأ العلة فحين نقول "لاشيء بدون علة" فنحن نعني بذلك "لا شـيء ***يوجد*** بدون علّة" أي لا ظهور لأي ظاهرة بدون أسـاس يشـدّ الظـواهر ويعقلنها في تصوّر محدد، هذا الأساس هو الكينونة بوصفها علّة العلـل، أي

---

1 جاك ديريدا – إليزابيث رودينسكو/ماذا عن غد؟ (تر: سلمان حرفـوش) دار كنعـان، دمشق، 2008 ص 26

جبرية الأشياء، ومع ذلك فالكينونة تنفتح في سلوك حرّ أما ظواهر الأشياء، وهذه الحرية هي شرط الانفتاح على مقاس الأشياء..

والآن كيف يظهر الوجود بكل هذه المعاني المتعددة؟ لقد انتشرت الحداثة الفلسفية بموجب هذا التعدد لمعاني الوجود، رب تعدد واختلاف بقي يستعيد هويته ووحدته ضمن تكرار الحلقة التأويلية.

ثانيا. التقويض الفينومينولوجي للانطولوجيا التقليدية

تتجه تحليلية الدازاين في الاتجاه الإيجابي من "عمل النص" الهيدغري؛ أي نحو بناء "انطولوجيا أساسية" تقود إلى الهيرمينوطيقا l'Herméneutique في آخر المطاف، ولكن عمل النص الهيدغري يتجه كذلك في الاتجاه السالب: أي النقدي ولكن مفهوم النقد - كما سنرى - لا يسعف هيدغر في التفلسف بالمطرقة النيتشوية؛ فهو يفضل مصطلح التقويض (Destruktion): "إن تقويض الانطولوجيا التقليدية مهمة يجب إنجازها.."، كما يعلن في الفقرة السادسة من **"الوجود والزمان"**، إن التقويض الانطولوجي لا يمكنه أن يعوض أو يختزل إلى تحليلية الدازاين لأنه يقوم شرطا لإمكانها.

يتمفصل التقويض الفينومينولوجي عن تحليلية الدازاين؛ من حيث أن كلاهما يشكل خطي الانطولوجيا الأساسية ***Die fondamentalontologie*** اللذان يخترقان معظم عمل هيدغر اللاحق لـ "الوجود والزمان"، إنهما يشكلان وحدة النص الهيدغري ويرسما إستراتجية عمل النص، فإذا كانت تحليلية الدازاين تنتهي إلى تشكيل معالم الهيرمونيطيقا المعاصرة - خاصة مع غادامير - فإن التقويض الفينومنولوجي يتحول إلى تفكيك ميتافيزيقا الحضور مع دريدا، يقول هيدغر بهذا الصدد: ".. إن التقويض يهدف إذا إلى الكشف عن المعنى الأولي للوجود، هذا المعنى الأولي هو الحضور Anwesnheit، وهذا المعنى يشكل الفهم اليوناني للوجود، فعندما حدد أفلاطون الفكرة ككينونة...، لقد ثبّت بشكل حاسم وجود الموجود كحضور حاضر، "هذا التحديد بدوره قد أجبر الفكر على وضع سؤال الوجود في علاقته مع الزمان."[1]، ومنذ البدء يعلن هيدغر: "أن التقويض لا يهدف إلى أن

1 Heidegger, Questions IV, pp 271-272

يرمي بالماضي إلى العدم"[1]، يهدف التقويض الفينومينولوجي للانطولوجيا التقليدية إذن إلى إعادة سحب سؤال الوجود في علاقاته بالزمان إلى دائرة التساؤل الفينومنولوجي، أي وصف "ظاهرة الوجود" "من جديد في علاقتها "بوجود الظاهرة "- الموجود -، أي مساءلة وجود الموجود خارج ميتافيزيقا الحضور التي فكر من خلالها تاريخ الفكر الغربي بأسره، هو كذلك تشتيت وتفكيك للمفاهيم الكبرى التي شكلت الخطاب الفلسفي للغرب، والكشف عن المستندات الخفية للحداثة الغربية منذ ديكارت، والعودة بها إلى أصولها اليونانية، إن تذويب التصورات الأساسية للميتافيزيقا الغربية يقتضي إعادة سحبها إلى دائرة الوعي المعاصر ومعايشتها كراهنية لفضح التناهي الذي يسمها وجعلها تشي بعجزها عن مجابهة السؤال الفينومينولوجي، لقد قال هوسرل في كتابه "أزمة العلوم الأوروبية"؛ أن جعل التراث كراهنية مطلقة يقتضي إعادة سحبه إلى دائرة الشعور ومعايشته كحدث."[2].

سيتجلّى أن اللقاء الأخير لتحليلية الدازاين؛ بخط التقويض الفينومينولوجي للأنطولوجيا التقليدية؛ هو الحل النهائي لميتافيزيقا الحداثة، إننا نفترض هنا أن أحجية الحداثة الغربية ستجد حلها في الكشف عن حقيقة الوجود، إن تحليلية الدازاين وتقويض تاريخ الانطولوجيا، ينتظمان هنا انتظاما دائريا خانقا في كتاب "الوجود والزمان" وليس يمكن بأي وجه من الوجوه كسر الدور إلا أن يتنكر الكتاب لمشروعه بمقاسمته المهمتين: وهو ما كاد أن يحدث: لقد انكسر القول وهو يشارف نصف سعيه، لقد اكتشف هيدغر فجأة في منتصف تحليلاته الفينومينولوجية أنه يحاول عبثا تقويض الميتافيزيقا بلغة ميتافيزيقية، وان الفينومينولوجيا متورطة حتى النخاع في اللغة الميتافيزيقية ولن تسعفه البتة في الوصول إلى وصف تزمن الكينونة، حيث سيعزف عن نشر الفصل الثالث من القسم الأول من مدونة (1927) -ليقوم بحرق المسودة كما سيروي - ولن يظهر النص إلا سنة 1962 في محاضرات "طور"Thor بعنوان "الزمان والوجود"،

1 Heidegger, Etre et Temps, (tr. François Vizin) Paris, Gallimard, 1986, p. 39

2 Husserl, La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, Gallimard, 1976, p. 476

سيكشف في رسالته الشهيرة لجان بوفريه في 1946: "أن الفكر آنذاك لم يتوصل إلى اختبار بشكل حاسم، و لم يدفع به إلى أقصى حد بواسطة اللغة الميتافيزيقية."[1].

نجد أن؛ من سنة 1927 إلى سنة 1962، هو تاريخ وفاء وتأمل لسؤال الكينونة، نود متابعة تفاصيله هنا، إن مرادنا هو الكشف عن تفاصيل تلك الإستراتيجية المحكمة التي وضعها هيدغر بكل صبر وأناة، لتقويض براديغم الميتافيزيقا الأفلاطونية بأسره وبداخله براديغم الوعي أو الكوجيتو paradigme الذي ما فتئ يأسر الحداثة الغربية من ديكارت إلى هوسرل، وفي النهاية الكشف عن الماهية الميتافيزيقية للحداثة الغربية، رُبّ ماهية تشكل بدورها نواة القدر التاريخي الممتد عبر ألفي سنة، وهي الحقبة الفريدة من تاريخ العالم **Weltgeistlich** التي تعرف بظاهرة الغرب **Abendland**.

رُبّ مهمة تاريخية تبدو من العمق والشمولية والطرافة؛ بحيث لن نجد مفكرا من القرن العشرين قام بها على نحو طريف ومتفرد كالذي فعله هيدغر، إن تخطي الميتافيزيقا؛ والميتافيزيقا الحديثة خاصة؛ يقتضي مفهوما طريفا عن الميتافيزيقا، فهي ليست مبحثا فلسفيا أو مفهوما معقدا أو حتى جانبا معزولا من الحياة الإنسانية، إنها القدر التاريخي للغرب من أفلاطون إلى نيتشه وهوسرل.

لا يفكر هيدغر الميتافيزيقا باعتبارها مجرد مبحث فلسفي مضافا إلى بقية المباحث، أو بالمفهوم الأرسطي، علم الموجود بما هو موجود، أو علم المبادئ الأولى؛ بل إن الميتافيزيقا عنده هي الطريقة التي فُكِّر بها الوجود ككل من أفلاطون إلى نيتشه، إنها المنعرج أو الدرب الذي أخذه الفكر مع أفلاطون ليصبح بذلك مصير الغرب بأسره، وهي بذلك تمثل كل مناحي الفكر والحياة المختلفة، أي مفهوم الإنسانية الأوروبية للإنسان والعالم والنفس والآلهة، من حيث هي موجودات يستدعي تفكيرها أن ينذر الفكر ذاته إليها ككل (كلية الموجود) متناس حقيقته كفكر أي وجوده كفكر، إن نسيان الوجود إذن هو من قدر الميتافيزيقا الغربية...؛ فحقيقة الوجود تظل متوارية عن الميتافيزيقا: "لكن هذا الاختفاء والتواري ليس بأي حال من الأحوال نقصا أو قصورا في

---

1 Heidegger, Lettre sur l'humanisme (tr. Jean Beaufret) Aubier, Paris 1964, p. 69

الميتافيزيقا، بل مصدر كنــزها وغناها الخاص الذي هو محتجب عنها وإن كان ماثلا فيها."[1].

تعد الميتافيزيقا إذن؛ منظورا ورؤيةً-للعالم معينة؛ تتضمن منذ البدء مسلمات النسق الذي فكر فيها الغرب الموجود (العالم/الله/الإنسان/التاريخ...) من حيث هو حضور متناسية الاختلاف الانطولوجي بين الوجود والموجود وهي بهذا المنظــور والرؤية تكون قد حددت النتائج التاريخية للثقافة الغربية على مرّ القرون التالية بمـا في ذلك العصور الحديثة، ومشروع التقنية الثاوي في الماهية الميتافيزيقية للحداثــة.. إن الحداثة والتقنية هي النتائج القصوى التي يفرزها فكر ميتافيزيقي، أو الصــدى البعيد لمثل هذا الفكر: "إن الميتافيزيقا تحت كل أشكالها، وفي كل مراحل تاريخهـا هي قدر واحد، وربما تكون القدر الضروري للغرب، وشرط هيمنته علــى الأرض بأسرها"[2]، ثمة إذن علاقة وطيدة بين نمط التفكير المسمّى ميتافيزيقا، والــذي هــو خصوصية الفكر الغربــي، وبين إرادة الهيمنة التي تفرض الآن سلطانها عبر التقنية، على أرجاء المعمورة قاطبة: ".. فالتقنية في ماهيتها قدر تاريخي/انطولوجي لحقيقــة الوجود من حيث هي كامنة في النسيان."[3] يقولها هيدغر بطيبة خاطر.

بين مسلمات البدء وصدى النتائج، يمتد براديغمparadigme الثقافة الغربيــة، ليس كحتمية تاريخية وإنما كتواصل حداثي وحداثة متواصلة: "... إنها تهيمن كقدر للوجود الذي يأتي تاريخه إلى اللغة في كلام المفكرين الأساسيين، لهذا كان الفكــر الذي يفكر من حيث هو فكر باتجاه حقيقة الوجود، فكرا تاريخيا (بالمعنى الأصلي)، لا وجود إذن لفكر نسقي كما ليس هناك نسق يستطيع، مثلما يعتقد هيغــل، أن يضع قانون فكره كقانون للتاريخ"[4].

يحاول هيدغر تفكير التاريخ الغربــي خلف كل مسلمات الفكر النســقي، الذي يميز الميتافيزيقا منذ أفلاطون، فالنسقية هي السمة الأساسية لكل ميتافيزيقــا؛

---

1 مارتن هيدغر، رسالة في النــزعة الإنسانية (تر. عبد الهادي عبد الفتاح) مجلة فكر ونقد، عدد 14، الدار البيضاء، ص 129

2 M. Heidegger, Essais et Conférences, (tr. A. Préau) Gallimard, 1958. p. 88

3 رسالة في النــزعة الإنسانية، المصدر نفسه ص 134

4 رسالة في النــزعة الإنسانية، المصدر نفسه ص 136.

حيث أن التأويل الذي يمنحه المفكرون الأساسيين للوجود عبر كل مراحل التاريخ الغربـــي؛ يتموضع في مظاهر الحيــاة لعصـــره، وينتشـــر في تفســير الموجـــود (الإنسان/العالم/التاريخ/الطبيعة..)، ليسم كل العصر بهذا التأويل، لأن تأويل الوجود هو الأفق الذي يفكر فيه كل موجود، بيد أن "زمن النسق" غير متجانس، ويختلف من نسق إلى آخر، فزمن الأفلاطونية يختلف عن زمن الديكارتية مثلا باعتبـــار أن الأول يشمل الثاني ويتجاوزه؛ فلا تزال الأفلاطونية أفقا حيا للتفكير الفلســـفي - ربما لغاية الآن- بينما استنفذت الديكارتية كل إمكاناتها فأصـــبحت عبئـــا علـــى الفلسفة، وكذا الكانطية والهيغلية، إن الأنساق تتضمن بعضها البعض كمجموعـــة من الدوائر المتداخلة، لتكرر السؤال عينه، إن عودة النفســـه. Das selbst هـــي الراهنية الفلسفية المطلقة لكل فكر نسقي: "إن ما يطرحه هيدغر على الميتافيزيقـــا، إنما هو سؤال الوجود ومعه سؤال الحقيقة، والمعنى واللوغـــوس، إن التأمـــل غـــير المنقطع لهذا السؤال لا يعيد "ترميم" ضمانات بل هو بالعكس ينفيها نحو عمقهـــا الخاص"[1] كما يقول دريدا (Jacques Derrida).

يشمل مفهوم الميتافيزيقا إذن؛ كل تأويل للوجود يكون أفقا لفهم الموجود، بما في ذلك العلوم التي تدرس الموجود (الطبيعة، التاريخ، الكائن الحي...) فهي تفترض موضوع دراستها (الإنسان مثلا) لكنها لا تفسر لنا ماهية لإنسان كمـــا أن علـــم التاريخ يدرس الأحداث والوقائع التاريخية لكنه لا يكتنه ماهية التاريخ، وكـــذلك علوم اللغة التي تعجز عن الكشف عن ماهية الكلام أو اللاهوت الذي يقدم شـــيئا عن الله في شكل سُلوب، أو الفيزياء التي لم تصل إلى كنه المادة... الخ، إن العلـــوم كلها تفترض موجودا تنسج حوله مســـلماتها وكـــل خطابهـــا دون الاقتـــراب الفينومينولوجي من ذلك الموجود، إنها عاجزة بطبعها عن ذلك كونها تفكر في أفق الميتافيزيقا، وهو بدوره ما يبقيها متجذرة داخل الميتافيزيقا، إن لغة العلـــم ذاتهـــا متورطة حتى النخاع في اللغة الميتافيزيقا وهي تفكر ظواهرها داخل أفقها/نســـقها، وتستمد منه كل وصفها، إن الاستدلال الرياضي مثلا سواء قـــام علـــى البداهـــة الديكارتية أو الحدس (**بوانكاريه**) فان مفهوم البداهة والحدس يستمد يقينـــه مـــن

1 جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، (تر. جهاد كاظم) توبقال، الـــدار البيضـــاء، 2001 ص 123

وعي "الأنا أفكر" لذاته؛... إنه فقط بعد تجاوز الميتافيزيقا نفهـــم كلمـــة هيـــدغر الشهيرة "أن العلم لا يفكر"[1]، إن سؤال الحداثة الغربية هو نفسه سؤال الميتافيزيقـــا بامتياز، ما يجعل "النقد الفلسفي للحداثة الغربية" أولي من كل أنواع النقد/القراءة، التي وجهت لها، كالنقد الجنيالوجي الذي قدمه نتشه أو النقد الاقتصادي السياسي لماكس فيبر... الخ

ثالثا. الميتافيزيقا الحديثة في أفق الفكر

تكشف تحليلية الدازاين، لحد الآن، عن ذلك الارتباط الجـــوهري للأســـئلة الكبرى التي حرّكت الحداثة الغربية منذ ديكارت بعضها ببعض من جهـــة، ومـــن جهة ثانية، تلك الإختلالات والتصدعات بل الانسداد الفينومينولوجي الذي انتهى عنده الفكر الحديث بأسره، وقبل التطرق إلى هذا الانســـداد، ســـنتعرض أولا إلى الارتباط النسقي لأسئلة الحداثة والذي يعتبر من ماهية الفكر، فـــالفكر بمجـــرد أن يعلن عن نفسه سؤالا، حتى يتأشكل ويتمسأل، وينفتح على كل إمكانياته ليتكفل التاريخ بالبقية..

يحمل الفكر المتسائل معه فرضياته الخاصة، النابعة من ماهية السؤال كســـؤال Seinfrage، وما إن تصبح هذه الفرضيات محددات لدرب الإجابة، حتى تتحـــول إلى "مقولات" تشد إليها الفكر، وتطرح ذاتها كبديهيات لكي يتمـــذهب الفكـــر ويغترب أنساقا ومناهج، فالفكر الحديث مثلا ينطلق من وجود الفكر الذي أصبح مع ديكارت، بداهة تلقي بسطوتها على كل من يأتي بعـــده: "... إن الانطلاقـــة الجديدة المزعومة - يقول هيدغر- لديكارت التي حققها الفكر الفلسفي تبدو كأنها محكومة بسوابق إجبارية، مما جعل من المراحل التالية لها تهمـــل كليـــا التحليليـــة الانطولوجية التي تأخذ في اعتبارها سؤال الوجود، لتأخذ الروح كتسمية مركزيـــة وتنخرط بالتالي في تفسير نقدي مع الإنطولوجيـــا القديمـــة الـــتي أصـــبحت في حيازتها."[2].

1 Heidegger, La science et la méditation, in, **Essais et Conférences**, Gallimard, 1958, p. 55

2 Heidegger, Etre et Temps; p. 51

1 - من الكوجيتو إلى الدازاين

يبدو أن الإشكال الذي بقي يؤرق التصور الحديث "للعالم"، هو إمكانية التعالي، أو موضعة العالم بوصفها النشاط الدائم للذات، أي ما يجعل الذات أساس العالم: كيف تخرج الذات إلى العالم لكي تلتقط موضوعها وتعود به إلى وعيها؟، إن هيدغر لا يتردد في إزاحة هذه المشكلة الأزلية بضربة سحرية واحدة، يعلن بموجبها أن مشكلة وجود الواقع الخارجي وكيفية إثباته مشكلة زائفة، لأن الدازاين باعتباره وجود-في-العالم، منوجد منذ البدء ودائما في الخارج أي في العالم المألوف وبالقرب من الأشياء: "إن الدازاين في اتجاهه إلى الموجودات وإدراكه لها، لا يحتاج لمغادرة مجاله الداخلي الذي نتصوره حبيسا فيه، وإنما هي دائما وبحسب طبيعة وجوده الأولى منوجدا دائما في الخارج، بالقرب من الموجود الذي يلتقي به في عالم تم اكتشافه بالفعل."[1].

لن يتبقى؛ بهذا، أي مبرر للتمييز بين نزعة مثالية وواقعية، لأن "المثال" و"الواقع" مقولاتان ميتافيزيقيتان محل تجاوز، لقد عايش هيدغر كل تفاصيل الفشل الذي منيت به الفينومينولوجيا الهوسرلية في حل مشكلة وجود العالم، واستئناف الديكارتية، وما تبقى من ديكارت ذا قيمة هو تلك الوحدة الأصلية بين "الأنا أفكر" و"الأنا موجود" والتي يعتبرها ديكارت مصدر كل ضرورة ويقين حينما يصبح فعل الفكر هو نفسه فعل الكينونة، وحين يفكر الأنا العالم فمعنى ذلك أنه يوجد-في-العالم، وفي كل مرة يكون هو **"نفسه"**، رب شهادة هي مصدر يقينية العالم، إن حضور الـ-نفسه وعودته على ذاته هما مصدر كل ضرورة وشرعية يحظى بها العالم، إن وجود "الأنا أفكر" في جوهره هو موضعة مستمرة للعالم، وأن تحفظ الذات للعالم موضوعيته، يعني شرعنته validation، أي منح العالم بداهته الخاصة في أفق الإدراك-الحامل-لليقين من طبيعة وجوده، الإدراك إذن، هو قدرة-مستمرة على الوجود prceptio= per-capio.

يستنتج ديكارت بداهة العالم وشرعيته من وجود الإدراك وبداهته، ولكنه يبقي على الإدراك منفصلا ومتعاليا عن الجسد وحواسه، إن وجود الإدراك

---

1 Etre et Temps, pp 95- 96

حسبه لا يتقوم بأساس ملموس أو بديهي، لأن الإدراك عقلي وليس حسي، وهذا ما يّبقي على الكوجيتو الديكارتي في حاجة إلى ضمانة "النور الفطري" المجهول المصدر، فما نقرأه في "التأمل الثاني" من "التأملات الميتافيزيقية"؛ هو قوله: "أعرف من ذلك أني كنت جوهرا كل ماهيته أو طبيعته ليست إلا فكرا، وأنه لا يحتاج إلى أي مكان، أو أي شيء مادي لكي يوجد بحيث تكون الأنا أي النفس التي بها أكون ما عليه، متميزة تماما عن الجسد وحتى معرفتها تكون أسهل من معرفة الجسد، وأنه حتى إذا لم يكن الجسد موجودا، فإنها تظل موجودة على ما هي عليه.."[1]!!.

يتحدث ديكارت هنا عن "فكرٍ" خاوٍ من المحتوى، عن إمكانية فكر لا يفكر شيء!!..، أي فكر يتعالى في العدم، مع أنه لا يمنح للعدم أية قدرة على الوجود، أما العدم عند هيدغر فهو المعنى الوحيد لتعالي الدازاين في القلق، فالدازاين في جوهره "مشروع entwerfe/pro-jet"، أي اختيار دائم لإمكانياته، ولا يعني هذا؛ انفصاله عن إمكانياته الخاصة، بل هو عين إمكانياته، إن الدازاين في انشراعه على المستقبل يتزمن فكرا، أو شكا، أو إرادة، أو نفيا أو إثباتا،... يتزمنها إمكانا ووجودا في نفس الوقت، لأن الفصل التقليدي بين الوجود والإمكان لم يعد له من مبرر كذلك، إن الإمكان ينتمي إلى ماهية العدم الثاوي في نسيج الدازاين، أو الموت بوصفه الإمكانية القصوى، إمكانية ألا تكون هناك إمكانية، يحمل الدازاين معه موته الخاص في كل مرة كأفق لكل إمكانياته الأخرى، والموت وحده يلقي بنوره في أعماقنا، ويضيء للدازاين عالمه في شكل لعبة تتبادل فيها الحواس إمكانيات الدازاين: "إن اللعب الذي يأخذنا نحن البشر، الذين لا نكون بشرا إلا بقدر ما نحاذي الموت، الموت الذي يستطيع، كونه إمكانية الوجود العظمى، أن يضيء الوجود وحقيقة الوجود كما لا يضيئه شيء آخر... الموت هو هبة تظل خارج نطاق الفكر."[2].

---

1 ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، (ترجمة عثمان أمين) المكتبة الانجلو-مصرية 1965، التأمل 2

2 مارتن هيدغر، مبدأ العلة (تر: نظير جاهل) مجد ط2، بيروت 1996، ص 124

ربما أراد هيدغر من تقريظه للموت، العودة إلى التعريف اليوناني للبشر بوصفهم "الفانين" - في مقابل الآلهة والأرض والسماء - بأن يعزو وجود الفكر، أي وجود كائن مفكر إلى أفق الموت المحاذي لكل إمكانيات الإنسان الأخرى، الإمكان هو إمكان-الوجود في كل مرة مشفوعا بإمكان ألا يوجد إمكان، وهو نفسه أفق الحذر والترقب والتوقع، حيث يقيم الفكر يقينه الخاص بذاته، إن "اليقين" هو يقين الدازاين بوجوده، أي بتحقيقه لإمكاناته وإقامته بالقرب من الأشياء، أو وجوده-في-العالم، فالعالم ليس إلا مجموع إمكانات الدازاين التي تحققت، لكن الدازاين لا يموضع، ولا ينتج عالمه كما تفعل الذات الديكارتية، وإنما يقيم بالقرب من الأشياء، وتعني الإقامة ترك الموجود يوجد، أو السماح بوجود الموجود، والترك والسماح هنا ليست مجرد أفعال سلبية أو إمكانية أخرى، بل هي تزمّن الدازاين نفسه، التزمّن يعني بالضبط السماح-بمرور-الموجود وهو معنى سالبية الدازاين كذلك: الدازاين ليس هو.. فالدازاين هو "أنا موجود" أخطأ ديكارت الولوج إليه من فرط احتكامه إلى مسألة "الأنا أفكر" بوصفها الحقل الذي يكون داخله أي "يقين" بوجود الإنسان، رُبّ اخلاف لا يبدو أن هوسرل قد نجا منه... إن خطة هيدغر هي رفع "الأنا موجود" ضد "الأنا أفكر"..، يخبرنا بوفريه: "أن الفرق بين الدازاين بالمعنى الهيدغري والأنا أفكر الديكارتي هو أن "الأنا أفكر" مسلح بالحدس (intuitus) أي السقف الذي تصطدم به الأشياء كمواضيع، في حين أن الدازاين ينفجر-هنا حيث وجود الأشياء"[1].

ينفجر الدازاين فهما/همّا/اهتماما بالأشياء، وهو ما يجعل تحليليته تعود إلى مفهوم الفهم، وتاريخه المثقل بالكانطية، هل يكفي "انفجار" الدازاين لدى وجود الأشياء؛ حتى يغدو فهما؟، يقر هيدغر أن الدازاين يتخارج/يتزمّن/ينقذف باعتباره ما ليس هو.. باعتباره أيسا/ليسا وسالبية.

2 - الفهم والعقل المحض

لكن هل تكفي سالبية الدازاين هذه لتفسير "**ظاهرة الفهم**" Verstehen؟ ألا يفترض **تمرير**-الموجود، **والسماح** بوجوده، شيء من الفهم السابق للدازاين

1 Jean Beaufret, **Entretiens**, P.UF 1984, p. 17

باعتباره: ليس هو..؟ ألا يعود بنا مفهوم الاختلاف الانطولوجي: وجود/الموجود إلى الافتراض مع كانط لنوع من قبلية الفهم، ووجود عقل محض، أي سابق على تجربة ترك الموجود يوجد؟

تنتمي تجربة ترك-الموجود-يوجد التي هي من صميم **سالبية** الدازاين، إلى "نشاط" التزمّن ذاته، فالدازاين يتزمّن انطلاقا من كونه "ليس هو.." أي انسلابه عن الموجود ابتداء من المستقبل، فحركة التزمن من المستقبل هي حركة اختلاف وتجاوز للموجود الذي يوجد مسبقا (أي في الماضي): إن الـ "ليس هو.." هي قفزة الدازاين من المستقبل إلى الماضي، هي الإبقاء على (مسافة) من **الاختلاف**: وجود/الموجود، ماضي/مستقبل،... وداخل هذه (الفسحة) la Contrée يتحدد كل معنى للفهم القبلي والعقل المحض.

ينصب مجمل اهتمام كانط في "نقد العقل المحض" على محاولة وصف عملية الفهم الترنسندنتالي، أي القبلي أو السابق على تجربة العالم، وبالتالي الشرط القبلي لفهم العالم، وينتهي إلى أن الفهم هو عملية **ترتيب** الانطباعات الحسية والوقائع الفردية داخل (صور) ومقولات قبلية هي الزمان والمكان، وحينما لاحظ أن وجود الصور والمقولات مضافة إلى الانطباعات الحسية لا يعطي معرفة أو فهم لجأ إلى ملكة التخيل الغامضة: لأن السؤال الذي يطرح نفسه: من يرتب هذه الحدوس الحسية داخل الصور أو المقولات؟ ليجيب كانط أن هناك شيامات schèmes قبلية ينتجها التقاطع **العفوي** لمقولتي الزمان والمكان، داخل هذه **(الفسحة)** من الشيمات تترتب الحدوس الحسية بشكل (عفوي) كذلك!!

تتوقف كل من تحليلية الدازاين و"التحليل الترنسندنتالي" للفهم إذن عند هذه **الفسحة**، التي يملأها التزمّن أو التخيّل، "فالخيال المتعالي" هو القدرة المحيّرة التي تحملها الروح الإنسانية، والتي يتعاون فيها الحدس والفهم، والتلقي أو العفوية، إن هذا الخيال أتاح لهيدغر أن يؤول فلسفة كانط كميتافيزيقا المتناهي."[1] كما يقول غادامير، مثل هذا التوقف أو الانسداد يفتح فكر هيدغر على المنعطف

1 هانز جورج غادامير، طرق هيدغر، (تر/حسن ناظم، علي حاكم صالح) دار الكتاب الجديد، طرابلس، 2007، ض 147

Die kehre مثلما فتح فكر كانط على "نقائض العقـــل الخـــالص"[1] الشـــهيرة، وتنصب هذه المغالطات في مجملها أن الفهم القبلي ضروري لتشكيل أحكام قبلية تركيبية وأن مثل هذا الفهم تحال عليه كل المعطيات الحسية لكي تكتسب معنى، أي أنه يمثل دور "الهو" (Le soi) كمرجعية للمعنى، وهو ما يستدعي العـــودة إلى القول بوجود الروح، وهو المفهوم الذي يعود بالانطولوجيا الحديثة في كل مـــرة إلى بنيتها اللاهوتية المسيحية، بل أن هيدغر يتساءل ســـنة 1927: "ألا تكشـــف مغالطات العقل المحض الكانطية برغم دلالتها الأساسية عـــن غيـــاب الأرضـــية الانطولوجية لإشكالية **الهو**، من الشيء المفكر الـــديكارتي إلى مفهـــوم الـــروح الهيغلي؟"[2].

تهدف الانطولوجيا الأساسية إلى طرح بنية الوجود-في-العالم خارج فرضـــية الروح، وبدل ذلك يخبرنا هيدغر أن "الفهم" "**يحدث**" Ereignis* (لنـــا) بحكـــم وجود (نا)-في-العالم، فوجود (نا) في العالم، وبالقرب من الموجود لا يعني أن كلية الموجود تأتي إلينا كما تصور كانط، ولا أن الموجود هو فقط ما يوجـــد في أفـــق الإدراك كما يتصور بركلي في يأس، بل أن ما **يحدث** لنا هو أن الموجـــود يأخـــذ بجماعنا، ويشدنا إليه ونصبح (نحن) إشـــارة إلى.. monstre أو وجـــود نحـــو.. zusein: "يقابلنا الموجود من كل مكان، إنه يحيط بنا ويجبرنا، يأســـرنا ويفتننـــا، ويقذف بنا إلى حافة الحنق واليأس..."[3]، إننا **نُسلب تماما** إزاء ما يحـــدث لنـــا في العالم، وبالضبط في تعولم العالم، أي انفتاح فسحة العالم تحت طائلة التزمّن الدازايني

---

1 Kant, Critique de la raison pure, Op.Cit, p. 360

2 Etre et Temps, Op.Cit. p. 320

* يستحيل ترجمة الـــ Ereignis الألمانية إلى أية لغة أخرى، إلا أننا سنذكر احتـــهادات العرب في ذلك: فقد ترجمها طه عبد الرحمان بـــ التعـــيّن، وعبـــد الهـــادي مفتـــاح بـــ بالحصول أو الحدوث أما فتحي المسكيني، فيقترح كلمة "العهد" وهي الأقـــرب إلى معاني الـــ Ereignis المتعددة، والتي تصب كلها في محاولة وصف ما يحدث بين الإنسان والعالم في هذا اللقاء الغريب او الصدفي والذي أذابت الألفة اليومية كل غرابته وجعلتـــه عهدا منسيا كما تقول الآية القرآنية :«**ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسي ولم نجد لـــه عزما**» (طه 115).

3 Heidegger, Introduction a la Métaphysique, (tr, Gilbert Kahn) Gallimard 1967, p. 43

حيث التزمن والسلب والانفتاح كلها تصنف نفس **الحدث**: الفهم باعتباره العلاقة الأساسية التي **يكونها** الدازاين في العالم، رب حدث لا يمكن فهمه بمقولات العقل الخالص التي تنصاع بسهولة للضرورة والمطالبة بالعلة، بقدر ما يمكن فهم الحدث **كصدفة وهبة وعهد** حدث بين الزمن الغفّل للعالم والتزمّن الدازايني المنساب أبدا في اختلاف مريع...

يمنح "نقد العقل الخالص" للذاتية المتعالية كل سنداها الفلسفية، ويطلق كل إمكانياها، التي ستتحقق في المثالية الألمانية، ويمكن القول أن الجذر الفلسفي لكل ذلك العصر المثالي العظيم يعود، حسب هيدغر، إلى تجاهل كانط بنية الوجود-في-العالم، تجاهل ربما يعزى إلى بقاء كانط تحت طرح القس بركلي لوجود العالم في أفق الإدراك، ومن هنا تتأتى ضرورة "التأويل الفينومينولوجي لـ "نقد العقل الخالص" والذي يجد بدايته في الفقرة 43 من "الوجود والزمان"، يخبرنا هنري دوكلاف أن: "الدليل القاطع أن "نقد العقل الخالص" قد تجاهل بنية الوجود-في-العالم، هو أنه قبل الضرورة المزعومة للبرهنة على وجود خارج عن الذات، وهو مجمل المحاجحة التي تسردها الفقرة 43 من "الوجود والزمان"."[1]: "إن التعارض بين الظاهر والشيء في ذاته في فكر كانط مرتبط بمشكلة المعرفة التماثلية للوجود والموجود الخالق"[2]، عكس ذلك فإن التعارض بالنسبة لهيدغر لا يخدم الفكر إلا في تفسير ماهية المعرفة المتناهية.

3 – العود الأبدي للنفسه: سؤال الزمانية

ربما أسعفنا تساؤل ميشال هار Michel Haar *حول سـرّ* ذلك الاحتفاء الغريب لهيدغر بنتشه، في فهم المكانة المركزية لنتشه في الميتافيزيقا الغربية، إننا لن نبالغ إذا قلنا أن المرحلة الثانية والأهم على الإطلاق من حياة هيدغر الفكرية؛ كلها هي مرحلة نتشه، وهي الفترة مابين 1935- 1955، فخلال عقدين من تأويل نتشه كتبت الأجزاء الأربعة من الأعمال الكاملة لهيدغر: فليس الظرف السياسي ومتطلبات "المقاومة الروحية" كما يدّعي، ضد النازية هي وحدها ما أنذر توجه

1 H. Declève, Heidegger et Kant. Op.Cit. p. 75
2 Heidegger, Kant et le problème de la Métaphysique, p. 93

هيدغر نحو نتشه لتخليصه من الاستغلال النازي، والنـــزعة البيولوجية النفســانية، بل إن التطور الإشكالي لفكر هيدغر إبان تلك الفترة كان يتطلب استعادة تلــك التجربة الفكرية المريعة التي زجّت بعقل نتشه في ليل الجنون، كــان لزامــا عليــه الانطلاق مما انتهى عنده نتشه، بعد تجربة المنعطف التي تأتــت نتيجــة انســداد فينومينولوجي مفاده أنه يستحيل تقويض الميتافيزيقا بلغة وتصورات ميتافيزيقية، مما أنتج انعطاف تحليلية الدازاين على تقويض الانطولوجيا التقليدية، يمثل تأويل هيدغر لنتشه إحدى أهم منعطفات الانطولوجيا المعاصرة التي تلتقي فيها تحليلية الــدازاين بخط التقويض، يقول دريدا: ".. ربما كان لا يجب انتشال نيتشــه مــن القــراءة الهيدغرية، وإنما على العكس من ذلك، فتحه لها كليا والوقوف بلا تحفظ إلى جانب ذلك التأويل."[1].

تهدف هذه القراءة إلى دمج العود الأبدي لإرادة القــوة في مســار تحليليــة الدازاين لتزمّن الكينونة، إن ما يقصده نيتشه بإرادة القوة هو بالضبط "*الحيــاة*" في مفهومها الشامل، أما مقولة الحياة كما تأولها هيدغر عن دلتاي، فهي تعني الزمانية كما يحتملها الدازاين، ولأن إرادة القوة لا موضوع لها إلا نفســها، فهــي إرادة منكسرة على ذاتها، وتنتج ذاتها من العدم، إنها تعود أبدا على ذاتها، ولا تريــد إلا ذاتها، إن إرادة الإرادة هذه ليس لها من معنى آخر إلا التزمّن، يقول نيتشه: "**إن كل صيرورة هي طريقة مذنبة للتحرر من الوجود الأبدي، وهي ظلم يجب الــتكفير عنه بالموت**"[2]، وهو هنا يلخص كل فكر هيدغر: الصيرورة، الوجــود، الظلــم، التكفير، الموت.

وهنا كذلك تجد موضوعة "القلق" موضعها: القلق هو مــراق الصــيرورة التزمنة، هو إرادة الإرادة المتخارجة تزمّنا والعائدة على ذاتها أبــدا، كمــا أن الإرادة تتجه دوما إلى المستقبل، كونها رغبة أو إرادة فقد، وتتجه كــذلك إلى الماضي كونها معاناة أي إرادة وجد، يقول زارادشت نيتشه: كيف لا أحن إلى الأبدية، ولا أضطرم شوقا إلى خاتم الزواج، إلى دائرة الدوائر حيــث يصــبح

---

1 J. Derrida, De la Grammatologie, Minuit, 1967, p. 37

2 فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تر: سهيل القش، تقديم ميشــال فوكو، مجد، ط3 2005، ص 51

الانتهاء عودة إلى الابتداء.."[1]، لقد كاد نيتشه أن يبلغ مفهوما مبتكرا للزمان، لولا افتقاده إلى "لغة أخرى" غير لغة الميتافيزيقا التي حجبت عنه أن "الحياة" لا تبدي ظهورها إلا تزمنا، وأن الزمانية هي عين الوجود؛ كما سيواصل هيدغر تبيان ذلك.

يلامس، ولأول مرّة في تاريخ الميتافيزيقا الغربية منذ أرسطو، مفكرُ مفهوما للزمن؛ بهذه الجذرية، لقد بقي المفهوم الفلسفي للزمن مشتقّا من الفيزياء الأرسطية التي تربط الزمان بالحركة وزمن المتحرك، و لم تلاحظ الميتافيزيقا أن الزمن الفيزيائي هو زمن غفّل وثانوي، فهو زمن غير محدود لا نهاية له ولا بداية، وبالتالي زمن بدون غاية وبلا معنى، وبالتالي فإن الزمن حتى يكون أساسيا وأصليا وله معنى يجب أن يكون متناهيا، حميميا وينتمي إلى الحياة نفسها، وحسب نيتشه يجب أن يعود على ذاته في حلقة أبدية وصيرورة متكررة أي زمانية، **Temporalité** كما يسمّيها هيدغر في "الوجود والزمان"، وهنا يرتسم الاختلاف بين الزمان والزمانية: "الزمن غير محدود، في حين تتسم الزمانية بنزوعها الداخلي نحو حدود هي في حد ذاتها عبارة عن أثر، أو ارتداد للموت."[2].

يتجلّى أن الزمانية في النهاية، هي كذلك الموت الذي ينخر جثة الدازاين، يحس الدازاين دوما أنه في عجلة من أمره، وأن له مشاريع عليه إتمامها، يثرثر حول فوات الزمن، ويأخذه فضوله نحو معرفة الجديد من غده، كل هذه التفاصيل اليومية تخفي الحدث، أو بتعبير أدق، اللا حدث الأساسي، المنساق خلفه طوعا: الموت الذي يبرمج كل يومياته، لقد اكتشف هيدغر أن الزمانية الأصلية ثاوية في تفاصيل الحياة اليومية للدازاين، وأنه على التحليل الفينومينولوجي أن يلج قارّة الحياة اليومية للدازاين للقبض على الزمانية الأصلية، ويعتبر الكثير من الشرّاح أن هذه القارة هي الاكتشاف الأساسي "للوجود والزمان"[3]،

---

1 نيتشه، هكذا تكلم زارادشت، (تر: فليكس فارس)م س، ص 162

2 Michel Haar, La fracture de l'histoire, Milton, Grenoble, 1994, p. 112

3 Ibid., p. 62

4 - القصدية: الأبعاد والحدود

تقوم قراءة هيدغر ل"المباحث المنطقية" لهوسرل؛ باعترافه، شـــرطا ومحفّـــزا لإمكان بحوث "الوجود والزمان" والأرضية التي قام عليها[1]، بل حتى العام 1929 أي بعد مرور سنتين على صدور "الوجود والزمان"، كان أوسكار بيكر ما يزال يرى "التحليل المتعالي للدازاين" عند هيدغر، وهـــو بحـــث في البعـــد التـــأويلي لـــ "عالم الحياة" أقول كان يراه بحثا ينتمي إلى برنامج هوســـيرل في الظاهراتيـــة المتعالية"[2]، وإلى غاية سنة 1927 كـــان هوســـيرل يـــردد كلمتـــه الشـــهيرة: "الفينومينولوجيا: هي أنا وهيدغر"[3]، بل أن الكتابات المتأخرة نفســـها بقيـــت تعترف بدين هوسرل، ففي سيمينار حول محاضرة "الزمان والوجود" سنة 1962 نجده يدلي أنه: "بدون الموقف الأساسي الذي هو الفينومينولوجيا، لم يكن بإمكان سؤال الوجود أن يطرح"[4]، والحق أن بنية الوجود-في-العالم تنحدر توا من بنية القصدية، لكنها تدفع بالقصدية إلى أقصى حدودها وتســـتنفد كـــل أبعادهـــا: فالقصدية أو محايثة الوعي لكل معيشاته، تعني في إحدى تعريفات هوسيرل: "أن الأنا ينتمي إلى كل معيش يعيش ويسيل كأنه كينونته ذاتها"[5]، فالأنا الهوســـرلي مثل الدازاين منقذف نحو معاشاته، إنـــه يعـــيش مدركاتـــه دون أن نقـــول أن "الإدراك" و"الحياة" تجربتين مختلفتين، بل هما الشيء عينه، إن عالم الإدراك هـــو عالم الحياة Lebenswelt، إن مفهوم القصدية يفترض عالم الحياة لأن القصدية أو الوحدة الأصلية بين الأنا ومدركاته، تبقى مغتربة في العالم إذا لم تجد أفقا للمعنى تحيل عليه مدركاتها، لكن هوسرل لا يرد عالم الحياة إلا إلى وجود الوعي الذي لا يمكن إنكاره بحكم الكوجيتو.

أما الأنا الترنسندنتالي فهو منفصل عن "الوعي الخـــالص" ومنبـــث في كـــل معاشاته، يقول هوسرل سنة 1913: "بالرغم من أن الأنا الترنسندنتالي متشـــابك بهذه الطريقة مع كل معاشاته، فإن الأنا الذي يعيشها ليست مع ذلك أبدا شيئا ما

---

1 Heidegger, Etre et Temps, Op.Cit. p. 38

2 غادامير، طرق هيدغر، مرجع سابق، ص 140

3 المرجع نفسه، ص 71

4 Temps et Etre, in **Questions IV**, p. 253

5 Husserl, Idées directrices … § 57, p. 189.

يستطيع أن يؤخذ في ذاته وأن يعامل كموضوع مستقل وأن يدرس بواسطة الفكر."[1]... هكذا وبعد ردّ الأنا إلى معاشاته في أفق العالم، نحصل على "الوعي الخالص" أو عالم الروح الخالص الذي ترد إليه كل أفعال الذات، وهو عالم تعجز الفينومينولوجيا عن تفسيره أو وصف ظهوره، وإنما تكتفي بالصعود والنزول في سلم بداهته الديكارتية أو غموضه الأفلاطوني: لقد بدت الفينومينولوجيا أنها لم تتقدم خطوة واحدة خارج نسق الأفلاطونية مكررا في صيغته الديكارتية، رغم ذلك الثراء المنهجي.

يتساءل هيدغر في سنة 1925: "هل تساءل هوسيرل عن **وجود** *الوعي* أم لا، حين أعلن أن دائرة الوعي هي دائرة ومنطقة "الوجود المطلق"؟ وبعامة، هل طرحت الفينومينولوجيا السؤال عن الوجود الذي يفترضه مفهوم القصدية؟"[2]، لقد بقي هوسيرل يعزو بنية القصدية إلى عناصر ميتافيزيقية من جنس شعاع "النوئيز"، "النوئيم" أو إلى مواقف وجودية من جنس" الانتباه" و"الانتظار" و"الكمون" أو إلى أفعال معرفية كالإدراك والتذكّر والتوقّع.. دون الإقرار أن هذه العناصر والمواقف والأفعال هي "**كيفيات**" لوجود الدازاين قبل أن تكون معرفة وأفعال.. إن القصد الذي يحدد ماهية القصدية هو الدزاين مهموما بالعالم وبذاته في نفس الوقت، ولهذا كان الدازاين حوارا وثرثرة صامتة، ليس الدازاين إذن "موضوعا" للمعرفة من قبل "ذات" عارفة، وإنما هو كيفية وجود يفترض هيدغر أن الهنا Da هو إمكانه الأساسي: "إن الإمكانية المتعالية لعلاقة القصدية أصبحت مشكلة."[3].

انتهى هيدغر بعد مدونة 1927 إلى نتيجة حاسمة مفادها أن الفينومينولوجيا لا يمكنها التحرك إلا في أفق الميتافيزيقا، لقد اختفت الفينومينولوجيا ولغتها من كتابات هيدغر اللاحقة تحت وطأة الشعور بالفشل الذي أصاب لغة "الوجود والزمان" لقد بدا أن مفهوم "الدازاين" ذاته - إلى ذلك الحين - ليس إلا التخريج الأخير من صيغ الذاتية المتعالية، وأن مفاهيم "الوجود والزمان" هي آخر الأجيال

---

1 Husserl, Ibid., § 80, pp 270- 271

2 أنظر: فتحي المسكيني، نقد العقل التأويلي، مرجع سابق، ص 159

3 Heidegger, l'Etre essentiel d'un Fondement, in **Questions** I, p. 148

الديكارتية، وحينما كتب هيدغر مادة "الفينومينولوجيا" لموسوعة بريتانيكا Britanica كان استبداله "الدازاين" بالقصدية الهوسرلية إعلانا منه للعصيان والتمرد ونهاية وفاء، وللحقيقة التاريخية، نقول أن جذور الاختلاف/الخلاف بين هيدغر وهوسرل أقدم من ذلك بكثير، ففي رسالة كتبها هيدغر إلى ياسبرز مؤرخة ب: 22 جانفي 1921 يقول له فيها: "لقد رفض هوسرل جذريا النقد الذي وجّهته لكتاباته أثناء محاضراتي"[1]، وفيما يخص مفهوم القصدية/الدازاين فإن الأمر لم يعد يتعلق إذن بنحو من "سلوك الذات إزاء الموجود" أي بنحو من القصدية، بل بنحو من كيفية وجود الدازاين، وبمصطلح أدق، بنحو من الوجود **اليقظان** Das wach sein الذي من شأن الدازاين لذاته؛ والذي كان قد قال عنه في دروس 1923: "أن الوجود اليقظان فلسفيا معناه: أنه وجود حي ضمن تفسير أصلي للذات تهبه الفلسفة لذاتها من ذاتها، بحيث أنها تشكل إمكانية وطريقة حاسمة لتفسير الدازاين لذاته"[2]، يبدو أن الدازاين نتيجة هيرمينوطيقية لعملية "نقض" للأنا الحديث، وليس اختراعا من لا شيء.

رابعا: قائمة بأهم أعمال مارتن هيدغر[3]

1. الكينونة والزمان 1927
2. كانط ومشكلة الميتافيزيقا 1929
3. ما هي الميتافيزيقا؟ 1929
4. في ماهية الحقيقة 1931
5. مدخل إلى الميتافيزيقا 1935
6. أصل العمل الفني 1936

---

1 Martin Heidegger, Correspondances avec Karl Jaspers(1920-1963) tr. Walter Bimel, Gallimard, 1996, p. 13

2 فتحي المسكيني، المرجع السابق، ص 71.

3 نشير هنا أن الأعمال الكاملة لمارتن هيدغر لا تزال تصدر إلى غاية اليوم، ففي آخر حياته ترك فيلسوف الغابة السوداء أرشيفا بلغ مائة ألف صفحة، صدر إلى حد الآن حوالي 140 مجلدا عن دار (نايمار نيسك) أما الأعمال التي نذكرها هنا فهيّ ما نشر في حياة الفيلسوف فقط.

7. مساهمة في الفلسفة 1938
8. هولدرلين وماهية الشعر 1944
9. رسالة في النـــزعة الإنسانية 1946
10. ما الذي ندعوه فكر؟ 1954
11. محاولات ومحاضرات 1952
12. الدروب المسدودة 1962
13. ماذا يعني الشيء 1960
14. نيتشه (جزأين) 1962
15. مبدأ العلة 1962
16. مسائل (أربعة أجزاء) 1976 وتضم مجمل الأعمال المتأخّرة مـــن محاضـــرات وملتقيات.

يان باتوشكا

(1977-1907)

يان باتوشكا والفلسفة الفنومنولوجية

(1977-1907)

أ. د. عبد العزيز العيادي

الجامعة التونسية

مقدمة

يان باتوشكا (Jan Patočka) فيلسوف تشيكوسلوفاكي ولد في 1 جويلية 1907 وتوفي يوم 13 مارس 1977. حاصل على الدكتوراه من جامعة شارل ببراغ، تابع في باريس دروس لالاند وجيلسون وبراييه وبرانشفيغ. حضر دروس ألكسندر كويري واستمع سنة 1929 إلى محاضرات هوسرل بالسربون التي ستكون لاحقا محور كتاب **تأملات ديكارتية**. تابع في ألمانيا دروس هرتمان وجيجر وهيدغر وأوغن فنك بين 1931 و1934 كما تابع في نفس الفترة دروس لودفيغ لندغراب بالجامعة الألمانية في براغ. انخرط في التوجه الفنومنولوجي وتحاور نقديا خاصة مع الكتابات الهوسرلية والهيدغرية فضلا عن إعجابه بمرلو بونتي الذي يستشهد به في أكثر من موضع. هذا التوجه الفنومنولوجي لباتوشكا هو ما تشهد عليه الكثير من كتاباته مثل **العالَم الطبيعي بصفته مشكلا فلسفيا، محاولات هرطوقية في فلسفة التاريخ، أفلاطون وأوروبا، العالم الطبيعي وحركة الوجود الإنساني، مقدمة لفنومنولوجيا هوسرل، ما الفنومنولوجيا؟ أوراق فنومنولوجية، الحرية والتضحية، أزمة المعنى**،... وغيرها من الكتابات التي ما زال الكثير منها لم ينشر و لم يترجم. وإذا كان يستحيل علينا الإلمام بمجمل فلسفة باتوشكا في هذا الحيز المحدود فإن مطمحنا هو أن نقدّمه للقارئ العربي لأول مرة تقريبا ذلك أنه لم يَكتب من العرب عن هذا الفنومنولوجي - فيما نعلم- إلا صاحب هذا المقال حيث خصصتُ له فصلا بعنوان «الفنومنولوجيا اللاذاتية وفلسفة المدى عند يان باتوشكا» في كتابي المنشور بالفرنسية **الفلسفة النقيلة**[1]، ثم

1 Abdelaziz Ayadi, *Philosophie nomade. Un diagnostic de notre temps*, L'Harmattan, Paris, 2009, pp. 119- 136.

خصه بعد ذلك الأستاذ فتحي انقزو بمقال في اللسان العربي لعله لم يُنشر إلى حد اليوم. المهمّ عندنا إذًا هو التوجه- وإن بإيجاز- إلى الأساسي من انشغالات باتوشكا الفلسفية ضمن ما اختطه من أهداف وما وضعه من أسئلة وما ذهب فيه من عرض ونقد وإعادة تأويل لكبريات المشكلات الفنومنولوجية.

§1- الفنومنولوجيا اللاذاتية

ما الفنومنولوجيا؟ ليس قصدنا من وضع هذا السؤال تأريخا أو متابعة نسابية أو تأثيلية للفنومنولوجيا فذلك أمر تتوفر عليه كتب تاريخ الفلسفة وإنما الذي نحن بسبيله هو المفهوم وقد استجمع بَعدُ عُدّته مع هوسرل. لكن وكما في كل مفهوم، لا وضوح إلا ويخالطه التباس ولا ملاء إلا وينقّطه الخواء. من هذه الالتباسات والخواءات يدخل الأصدقاء كما الغرباء إما للعرْك أو للعراك. باتوشكا يدخل الفنومنولوجيا دخول صديق- عدوّ همّه عرك مفاهيمها وتوسيع أفقها والذهاب بها بعيدا إلى تخوم لعلّها لم تتمكن بعدُ من ارتيادها. هو صديق بالدلالة اليونانية لهذا اللفظ، وهو عدوّ بالدلالة التاريخية والثقافية إلا أنه في النهاية يستظل بظل الفنومنولوجيا. وهو يستذكر لقاءاته سنة 1933 في فريبورغ مع هوسرل وفنك وكان معهما صينيّ وياباني ينقل باتوشكا عبارة لهوسرل مفادها: «في نهاية المطاف نحن هنا جميعنا أعداء وفوقنا جميعا الفنومنولوجيا»[1]. هذه العبارة تذكّرنا بما كان قاله لفناس منذ ستينات القرن الماضي: «الالتقاء بإنسان هو أن يُلزمنا لغزٌ دوامَ التيقظ. هذا اللغز في جوار هوسرل قد كان على الدوام هو أثره... عن أثره، حتى في الجلسات الخاصة لم يكن هوسرل يتحدث إلا بنفس عبارات هذا الأثر. لقد كانت فنومنولوجيا على الفنومنولوجيا»[2]. حرص هوسرل على ما أنجز بل وخوفه على مصير جهده لعله ناتج عما بدأ يرى بوادره مع الصعود الهتلري حيث بدأت الدائرة تضيق والزمن يتكدّر. في هذا المناخ بدأت رحلة باتوشكا مع الفنومنولوجيا التي رأى فيها فلسفة غير مألوفة، استهلالية في أسلوب تفكيرها، مستقلة في

1 Jan Patočka, «Souvenirs de Husserl», traduit de l'allemand par Heinz Léonardy, *Revue Etudes phénoménologiques*, n° 29- 30, 1999, p. 95.

2 Emmanuel Levinas, En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Vrin, Paris, 1967, p. 125.

منهاجها وفي تساؤلاتها، باحثة عن إضاءة ما يسود من أحكام وابتسارات في المعارف كما في الحياة العامة، عاملة على تخليص معضلة الحقيقة من ضروب التصلب والتحجر، واضعة الميتافيزيقا وما يؤسسها موضع نظر، فاتحة بذلك للفلسفة أفقا ومنطلقا جديدين. لكن طموحها هذا لا يغريها بالحلول محل الأحكام السائدة أو محل العلوم المختصة أو محل الميتافيزيقا. إنها ليست مذهبا ولا ادعاء موسوعيا ولا فلسفة ثورية، إنها فقط «عودة للفكر على ذاته، إنها بالتدقيق تفكير في أزمة الفكر»[1].

هل يعني ذلك أن باتوشكا لم يفعل غير مواصلة التفكير الهوسرلي حول أزمة الإنسانية الأروبية أم أنه وضع فكر هوسرل ذاته في أزمة؟ يذهب باتوشكا إلى أن «الفنومنولوجيا التي قد كان هوسرل أراد إقامتها بصفتها علما فلسفيا أساسيا وبصفتها فلسفة أولى، هي اليوم حقل يحتاج إلى الحرث»[2]. نعلم أن واحدا من أحلام هوسرل ومنذ سنة 1911 هو قيام **الفلسفة بوصفها علما صارما**، ليس علما على شاكلة العلوم الوضعية دون ريب وإنما هو العلم بدلالته اليونانية نعني ذاك الذي يستجيب لأعمق تطلعات الفكر الباحث عن إشباع أعمق الاحتياجات النظرية. في **الأوراق الفنومنولوجية** يذهب باتوشكا ذاته إلى أن «عمل الفنومنولوجيا قد يكون في نفس الآن كونها علما جديدا للـ**قبْليّ** الذي يطاله الحدْس، مساهمة في الميتافيزيقا من حيث هي علم تشييد بنى العالم، وقاعدة للعلوم الموضوعية»[3]. لكن حلم إقامة الفلسفة بما هي فنومنولوجيا بوصفها علما صارما قد انتهى[4]، ليس لأنه حلم غير مشروع بل لأن ريح العصر غير مؤاتية ولأن أزمة المعقولية الأوروبية لم يعد بمقدورها الارتقاء للالتقاء بنبل هذا المطلب الذي ليس ثمة

---

1 Jan Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie?* Traduit de l'allemand et du tchèque par Erika Abrams, éd. Jérôme Millon, Grenoble, 1988, p. 302.

2 م. ن.، ص 193.

3 Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques*, traduit de l'allemand et du tchèque par Erika Abrams, éd. Jérôme Millon, Grenoble, 1995, p. 174.

4 «الفلسفة بصفتها علما، بصفتها علما جديا، صارما وحتى قطعيا صارم: هذا الحلم قد انتهى» (Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Gérard Granel, Gallimard, 1976, Appendice (XXVIII, § 73, p. 563.

ما يدعو إلى التخلي عنه بل يتوجب العمل - على العكس من ذلك - على الدفاع عنه وعلى تنويع سبل تحقيقه. لذلك كان باتوشكا حصيفا في التعاطي مع مشروع الفلسفة بوصفها علما صارما أي التعاطي معها بصفتها إمكانا للتحقق وليس بصفتها وهمًا يجب التخلص منه أو بصفتها أيضا إملاء هوسرليا يتوجب استنساخه. في نفس الاتجاه كان مرلو بونتي يقول إن الأساسي هو « مساءلة الفنومنولوجيا وليس استنساخ هوسرل وحسب، الأساسي هو استئناف جهده في استعادة حركة تفكيره عوضا عن أطروحاته»[1] أو قوله أيضا «عند نهاية حياته ثمة عند هوسرل لا مفكر به هو تماما له وهو يفتح مع ذلك على شيء آخر»[2]. هذا اللامفكر به أو هذا الاستئناف الممكن لما كان به هوسرل فنومنولوجيّا هو أيضا ما ذهب فيه باتوشكا وتخصيصا في ما أسماه بـ**الفنومنولوجيا اللاذاتية** (Phénoménologie asubjective) في كتاب **ما الفنومنولوجيا؟**

الفنومنولوجيا اللاذاتية سبيلها ليست الرد أو الخفض الهوسرلي ولا كذلك الانهمام الهيدغيري وإنما التزلزل والاعتناء بالنفس. إن مقصدها هو الوصول إلى المجال الفنومنولوجي بما هو كذلك وليس إلى معيشات الوعي وحسب، وتأكيدها تأكيد على الوجود- في- العالم أكثر منه تأكيدا على الأنا. هذا التأكيد على الأنا من خلال العودة الهوسرلية الدائمة إلى ديكارت لم يترك شيئا للوجود في حين أنه منح كل الضمانات ليقين الوعي بذاته. في مواجهة هذا المنزع الذاتوي تعود الفنومنولوجيا اللاذاتية إلى البحث في «الدائرة الفنومنولوجية» التي تضم الذاتي والموضوعي، إنها حقل الاظّهار في فعل اظّهاره والذي لم يتعامل معه تراث الفلسفة على ما هو عليه. وإذا كان هوسرل تفطن إلى هذه المنطقة فإنه لم يتمكن من التضحية بالميتافيزيقا المثالية للوعي والتي دافع عنها أيضا في كتاب **أزمة العلوم الأوربية والفنومنولوجيا الترنسندنتالية**. لذلك لعله من الضروري العمل على «إنجاز تطهير للظاهراتي بشكل يعيد للفنومنولوجيا - وفقا لما كان دون شك هو القصد الأول لهوسرل-، معناها بوصفها تقصّيا للاظّهار بما هو كذلك»[3]. فهذا

1 Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris, 1960, p. 105.
2 م. ن.، ص 202.
3 Jan Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie?*، م. م.، ص 211.

الحقل الفنومنولوجي الذي يقترحه باتوشكا هو الذي يمكّن من التقاء الذات بذاتها، إنه المسار المستقل للاظّهار الذي يوفر الإمكانات التي يتيسر أن يتجسد في صلبها كيان الأنا. فإذا كانت الذات تفترض إمكانات تبحث عن تحقيقها فإن التجسيدات الذاتية لهذه الإمكانات يجب أن نبحث عنها في الفنومنات. ففي الحقل الفنومنولوجي تمكّن الأشياء الكيان الأنوي (l'egologique) من التبدّي وبالمثل يمكّن الأنويّ الأشياء من الاظّهار[1]. وهكذا تنفصل الفنومنولوجيا اللاذاتية عن الذاتوية الهوسرلية وتستعيد الأرض القابلة للمراقبة فنومنولوجيا والتي كانت ضاعت في الإنصات إلى الكينونة عند هيدغر. فهذه الفنومنولوجيا اللاذاتية ليست إذًا اكتشافا للبنى الترنسندنتالية للوعي كما عند هوسرل وليست أيضا أنطولوجيا أساسية كما عند هيدغر. إن الفنومنولوجيا اللاذاتية تبحث عن إعطاء شكل عينيّ للدائرة الفنومنولوجية. هذا المطلب أوصل باتوشكا إلى زرع المفهوم الهوسرلي للعالم المعيش (lebenswelt) ضمن سياق جديد. فالعالم المعيش عند باتوشكا ليس مملكة للبداهات الأصيلة ولا هو نموذج قبْليّ ثابت يعلو على نسبية الذوات كما هو الحال مع هوسرل (هوسرل، **الأزمة**، الفقرتان 50 و51)، إنه براكسيس وزمنية وحركة، لذلك كان تأكيد باتوشكا على الحركات والتصيّرات أكثر من تأكيده على الآنات واللحظات.

إن عبارة الفنومنولوجيا اللاذاتية لا تعني فنومنولوجيا من دون ذات بقدر ما تعني فنومنولوجيا غير ذاتوية ذلك أن «الشراكة البَيْمونادية (intermonadique) لا يمكن أن تظل في مستوى فنومنولوجيا محض، لكن عليها أن تتطور باتجاه فنومنولوجيا هرمنوطيقية للمكانية الحية، نعني للجسدية... مكان يُفهم ويُؤوّل عبر وساطة العلامات والرموز والنصوص لن يكون دون ريب غير مجال فعل ومعاناة البشر، مجال حيواتنا وعملنا، المجال التاريخي أو إذا خيّرنا، مجال العالم التاريخي حيث البنية الأصلانية للتساؤل المؤسس للجماعة البيإنسانية ستستجيب له الأجوبة المتعددة والاستشكالية دوما التي نعطيها لهذا الفعل التساؤلي الذي يشكّلنا بصفتنا بشرا»[2]. إذًا، هذا المجال الفنومنولوجي الذي تعود إليه

1 انظر، م. ن.، ص 238.

2 Domenico Jervolino, «Langage et phénoménologie chez Jan Patočka» in *Etudes Phénoménologiques*, n° 29- 30, 1999, p. 76.

الفنومنولوجيا اللاذاتية يتطلب هو ذاته إنجاز مهمة أخرى تتعلق بكيفية فهم التاريخ واستكناه العالَم.

2§ - التاريخ والعالَم بين الاستشكال وما قبل الاستشكال

إذا كانت نظرية هوسرل في التاريخ مرتبطة بالوعي وبالقصدية حتى آخر كتاباته فإن تتويج هذا المسار هو إخضاع التاريخ لغائية العقل الغربي منظورا إليه بصفته العقل الإنساني الكلي كما في كتاب **الأزمة** على سبيل المثال. وحتى إذا كان هذا التاريخ هو تاريخ البيذاتية الترنسندنتالية فإن سعيه هو أن تكون القصديات أكثر امتلاء بالدلالة أي أن تكون الأوعاء (جمع وعي) مقوِّمة للإدراك وللمعنى. إلا أننا كنا أشرنا آنفا في حديثنا عن الفنومنولوجيا اللاذاتية إلى رفض باتوشكا للذاتوية الهوسرلية ولتسييجها لمجمل طروحات هوسرل. هذا الرفض يستدعي في هذا السياق اتخاذ موقف مغاير للموقف الهوسرلي من المعنى ومن التاريخ وهو موقف مجدِّد حقا. و«التجديد الذي أدخله باتوشكا مهمّ بما أن المعنى لم يعد مدرَكا لا بصفته نويما (noème) ولا حتى بصفته أَمْثليّة (idéalité) وإنما بصفته ما يمكّن من **فهم** الأشياء، بصفته ما يمكّن من الاستجابة لاستشكاليتها... هذا الفهم الجديد للمعنى يستتبع مباشرة فهما جديدا للتاريخ. فإذا لم يعد للتاريخ أن يكون مثلما مع هوسرل، السيرورة اللامتناهية لملء دلالة قصدية فإنه يظل تاريخ المعنى، لكنه المعنى مثلما عرّفه باتوشكا. التاريخ هو المناظرة اللامتناهية مع الاستشكال»[1].

فعلا، المسألة كلها متعلقة بهذا المفهوم المركزي الذي استحدثه باتوشكا، نعني مفهوم الاستشكال (la problématicité). فما لم تتطرق إليه الفنومنولوجيا والفنومنولوجيا الهوسرلية تخصيصا هو التمييز بين ما قبل التاريخ والتاريخ وهو تمييز سيكون أساسيا في أعمال باتوشكا. فما قبل التاريخ عنده ليس حقبة أو عصرا بالدلالة التي يمنحها له المؤرخون وإنما هو الوضع الماقبل استشكالي للعالم وللإنسان وللمعنى أي بما هو حالة اليقين الساذج والمعطى والمسلّم به دون تسآل. أما التاريخ

1 Bertrand Bouckaert, «Patočka et la méthode phénoménologique» in *Etudes Phénoménologiques*, n° 29- 30, 1999, pp. 87- 88.

فهو صيغة الوجود المرتجّ ونمط الحياة المتزعزع وإقبال المعنى الذي لا ضمانة نهائية له. فالفرق بين ما قبل التاريخ والتاريخ هو إذاً الفرق بين غياب الاستشكال وحضوره. وبالتالي فإن الانتقال من الحالة الأولى إلى الثانية هو انتقال يؤمّنه التزعزع أو التزلزل (ébranlement) الذي يفتح المجال أو الحقل الفنومنولوجي بزعزعة المعنى المعطى وبفتح الاستشكال والعيش فيه وبزعزعة الذوات الواحدة للأخرى في التلاقي وفي العمل الذي حتى وإن كان « لا يفسر التاريخ فإنه في التاريخ وحده يرتبط العمل بالإنتاج بشكل يجعله هو ذاته تابعا للتاريخ»[1]. وعليه فإن حالة غياب الاستشكال ليست مرادفة لانعدامه وليست كذلك حالة حرمان بالدلالة الأرسطية بل هي أشبه ما تكون بالكمون الذي ينتظر اكتمال شروط تَبدّيه حتى ينجم ذلك أن «كشف ما يتخفى هكذا في الاظّهار هو التسآل واكتشاف الاستشكال، ليس استشكال هذا الأمر أو ذاك وإنما استشكال الكون بعامة واستشكال الحياة مثلما تندرج بصرامة في هذا الكون. مذ يُطرح مثل هذا السؤال ينخرط الإنسان في طريق طويلة ظلت منغلقة أمامه حتى اللحظة، طريقا فيها أشياء سيربحها ولكن فيها أيضا الكثير مما سيخسره. إنها طريق التاريخ»[2]. في طريق التاريخ الطويلة هذه التي لا ربح فيها للاستشكال دون خسران يقين المعطى يكون القرار دائما قرارا شموليا حول المعنى الشامل للمسار التاريخي حتى وإن كان متعلقا بوضعية مخصوصة ذلك أنه « بقولنا صراحة نعم أو لا لمسألة ما فإننا نقول في نفس الوقت بأقل وضوحا نعم أو لا لكل المسائل التي تهمّ الإنسان من حيث هو إنسان وأنه لا شيء جوهري في حياتنا يمكن أن يكون معزولا»[3]. هذا المسار الشمولي للتاريخ وهذه الوحدة الجوهرية لمنجزاتنا الحيوية تتمّان في العالم. لكن هوسرل و«رغم نبرة الإلحاح على أهمية مهمة القبض على العالم الطبيعي فإن تحليله البنيوي لن يُنجز قطّ، ولم يقع الولوج البتة حتى الإنسان في الفنومنات العينية للعمل والإنتاج والفعل والإبداع»[4].

1 Jan Patočka, *Essais Hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, traduit du tchèque par Erika Abrams, Paris, Verdier, 1981, p. 31.

2 م. ن.، ص 40.

3 Jan Patočka, *La crise du sens*, Tome 1, traduit du tchèque par Erika Abrams, Ousia, Bruxelles, 1985, p. 46.

4 Jan Patočka, *Essais hérétiques*, traduit du tchèque par Erika Abrams, Paris, Verdier, 1981, p. 21.

العالم الطبيعي عند هوسرل هو العالم المعيش القائم قبل البناءات العلمية بل هو الأرض التي تقوم عليها هذه البناءات لكن ذلك لا يعني أن مقصد الفنومنولوجيا هو « البرهنة على أن العلم هو مجرد وصف للوقائع والكائنات في مجموعها وفي أوقاتها وعلاقاتها مثلما تفعل ذلك الوضعية وكل السلالة الأمبيريقية. إنها تضع سؤال معنى الكائنات والكائن بوصفه مفترضا للتوصيف الذي ينجزه العلم الأمبيريقي. ويتبدى لها العالم على أنه أسّ هذا المعنى وهي تبحث بواسطة تحليلاتها عن عــزل الوظيفــة التوحيدية والمتعالية للعالم»[1]. العالَم الطبيعي بما هو أسّ للمعنى هو الذي ســيحوّل باتوشكا دلالته «بفهمه على أنه عالم ماقبل اكتشاف الاستشكال... عالم ما قبــل الاستشكال هو كذلك عالم المعنى المعطى والبسيط إلا أنه معنى مؤكّد. العالم محبــوّ بمعنى، أي أنه قابل للفهم بفضل واقعة أنه ثمة قوى ودائرة للشيطاني وللآلهة فــوق الإنسان تحكمه وتقرر مصيره»[2]. إذاً، ما يسمى عالما طبيعيا عند هوسرل يخرج به باتوشكا عن معتاد دلالته ليصبح عالم اللااستشكال أو العالَم الماقبل تاريخي الــذي يضمّ الناس والآلهة والذي يوجد فيه الإنسان في وضع لا استشكالي، نعني أن مبتغاه الأول هو المحافظة على الحياة والقبول بمعنى للعالم ليس هو مصدره، هذا المعنى يقوله القص الأسطوري والديني والشعري وليس للإنسان إلا التسليم بتعاليه وبكليته التي لا تقبل أيّ استثناء بالرفض أو بالعصيان أو بالمروق. فــ« الشعوب الطبيعية تقبــل هناك حيث نظل نحن متحيرين، ويبدو أنها تعرف الأجوبة حتى من قبــل وضــع الأسئلة»[3]. لكن ما يميز هذه الشعوب هو أن تاريخها اللااستشكالي هــذا يحمــل إمكانا متخفيا لاستشكال «يمكن أن ينفجر في كل لحظة إلا أن هذه الشــعوب لا تحققه و لم يكن في نيتها تحقيقه»[4]. فما الذي فجّر عالَم اللااستشكال هذا إذاً؟

عوامل هذا التفجير هي الاستقرار الحضري والكتابة الــتي تشــكلت معهــا الذاكرة الجماعية أو على الأقل منحت هذه الذاكرة سندها الأقوى والانتقال مــن الفضاء الخاص إلى الفضاء العمومي أو إلى المدينة الطالعة من البوليمــوس أو مــن

---

1 Jan Patočka, *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, traduit du tchèque par Erika Abrams, éd. Jérôme Millon, Grenoble, 1992, pp. 26- 27.

2 Jan Patočka, *Essais hérétiques*، م. م.، ص 27.

3 م. ن.، ص 28.

4 م. ن.، ص 28.

الصراع الذي هو المشترك الذي تتوحد فيه الأضداد[1]. هذا العامل الأخير هو العامل الأشد حسما في تحديد تاريخية الإنسان بحريته ومسؤوليته لأنه عامل بل مبدأ كوسمولوجيّ- أنطولوجيّ يحدد إيقاعيا وحدة الأضداد على قاعدة الظلمة البدئية وليس انطلاقا من الوضوح السعيد الذي هو مفترض الكثير من الفلسفات المثالية أو المادية. وعلى الجملة فإن الانتقال من العالم الماقبل تاريخي إلى العالم التاريخي ليس انتقالا «من أجل أن يرى الإنسان **أشياء جديدة** وإنما من أجل أن يرى الأشياء **بكيفية جديدة**»[2]. فالإنسان الكائن في العالم يحتضنه العالم بصفته أفقا حاضرا دوما دون أن يكون مع ذلك حاضرا على شاكلة فنومين. الأفق ليس مجرد إناء لاحتواء الأشياء بل هو ما بالنسبة إليه تتحدد مواضعها ودلالاتها بل وصيغ اظّهارها. فالعالم- الأفق ليس مجرد حصيلة لما يوجد فيه بل هو **الثمة** (le il *y* a) أو هو الكل الذي « ليس لنا أن نخرج منه أو أن نرتفع فوقه. العالم بكل كيانه هو **وسط** على خلاف ما هو وسط له ولهذا السبب هو ليس موضوعا البتة. ولهذا السبب ذاته هو أوحد وغير قابل للقسمة»[3]. أما بالنسبة إلى الإنسان فالعالم- الأفق هو الإطار الحاضن لإمكانات الإنسان الذي بفعله يبادر ويخاطر ويجسّم بعض الإمكانات ويستبعد أخرى ويستولد غيرها إبداعيا لتكون هي خصيصته وبالتالي فإن « هذا الكائن هو إذًا كائن "من" هذا العالم، وهذا العالم بكليته هو عالم إمكانات هذا الكائن»[4].

رابطة التعالق أو التآزر هذه بين الإنسان والعالم تستوجب جدلنة الفنومنولوجيا جدلنة غير غائية، نعني التعاطي مع جدلية مفتوحة أو لولبية أو غير مكتملة أو غير ذات شميلة. إنها جدلية حركة الأفعال المتعاكسة والمتفاعلة والتي تترك لكثرة المنظورات إمكاناتٍ ثرّةً للتحقق العيني في الفكر والفعل والتاريخ أي في البراكسيس. لكن هذه الجدلية المفتوحة ليست الريبية أو النسبوية الفجة أو سلطة ما لا يقبل القول والوصف بل هي ما ينتشب في حركة الإرساء وفي حركة الامتداد

1 انظر نفس المصدر في الصفحات 29، 38، 42، 48، 50، 55 وما بعدها.

2 م. ن.، ص 53.

3 Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques*، م. م.، ص 114.

4 Jan Patočka, *L'écrivain, son "objet"*, traduit du tchèque et de l'allemand par Erika Abrams, P.O.L; Paris, 1990, pp. 97- 98.

الذاتي وفي إعادة الإنتاج الذاتي وفي حركة القُتحة أو المنفذ مثلما يعبّر عن ذلك باتوشكا في كتاب **الحرية والتضحية**. هذه الحركة الثالثة، حركة الفتحة، تتجذر في البراكسيس الفردي ولكن بما أنها تاريخية وجدلية فإنها تنفتح على الآخرين. إنها فرصة لجماعة اجتماعية واقعية.

§ 3 – الحرية عتبة للسياسي- الإتيقي

فهم الدلالة العميقة للاجتماعية (socialité) ينطلق أوّلا من إعادة النظر في «الأنا موجود» الذي هيمن عليه «الأنا أفكّر» عند ديكارت وهوسرل. هذا الأنا موجود يرادف عند باتوشكا - كما عند مرلوبونتي من قبل - الجسد الخاص أو اللحم أو الاستطاعة ولكنه لا يحل محل الأنا أفكر ولا يظهر بشكل مستقل، إنه مأخوذ أو مندرج دوما في شبكة علائقية. بصيغة أخرى إنه كائن دوما في مجال فنومنولوجي أو هو كما يقول مرلو بونتي «وعي مجسَّد» أو «جسد خاص» ينفتح لجملة من الإمكانات دون أن يكون هو ذاته مكتملا. إنه يستجيب إلى جملة من المطالب لكنه «لا يتبدى إلا في ارتباط وفي صلة بتصرفات ذات علاقة بالأشياء. وهو يظّهّر كذلك دوما بصفته أنّا جسديّ»[1]. في الحقل الفنومنولوجي الذي يتعالق فيه الجسد والأشياء، تتبدى الأشياء ويعمل الجسد، تنعقد الصلات بين الوسائل والغايات، تنبثق معانٍ نيرها وسَداها هما اظّهارات الأشياء و«الأنا أستطيع» الذي هو خاصة الجسد- اللحم. هذه التبادلية الدائمة هي التي تجعل ظهور الأنا في فعل تفكّريّ أو في إدراك باطني أمرا مستحيلا. فالفنومين كما الذات يظهران في الحقل الفنومنولوجي اللاذاتي بالضرورة وهو أمر يعزّ على المثالية كما على المادية التقيّد به[2]. هذه التبادلية بين الذات المجسَّدة والأشياء تعضدها بالضرورة تبادلية أخرى هي القائمة بين الذوات. إذًا، بفعاليتها الشمولية ترسم الفنومنولوجيا اللاذاتية مسارات التذييت ولا تبحث عن منزلة ذاتٍ تامة التكوين، إنها تبحث عن أبعاد تفتح ولا تغلّق وهي تبيّن لنا أن «الأنا موجود عليه أن ينخرط وأن يتجذّر بين الناس

---

1 Jan Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie?*، م. م.، ص 245.

2 «جسد هو ذات وحركة تدل على أنها التقاء بين الذات والموضوع، هذه أشياء لا نجدها لا في المادية التقليدية ولا في المثالية الذاتية أيّا كانت وجهتها» (Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques*، م. م.، ص 20)

والأشياء حتى يتمكن من المشاركة بجهد صميم في فعل مقاومة ضغط العـــالَم. وفي هذا الفعل عليه أن يَقبل بخسارة ماهيته المخصوصة عله يتمكن من استعادتها يومـــا ما»[1]. مسارات الفردنة والتذييت والتخلق تؤشر على أنه لا وجود لماهية ثابتة وأنه إذا كان لنا أن نتعاطى مع الذات فليس ذلك من جهة أنها ما نبدأ منه بل من جهة أنها ما نصل إليه. فـــ«أنا أوجد مثلما يوجد الآخرون، وإنه فيهم أوجد أنـــا ذاتي ليس بوصفي مجرد فرد غير قابل للمعاوضة أو بوصفي نقطة انطلاق لكل العلاقات الفردية وإنما بوصفي ذاك الذي تخلّص من الانغلاق والذي يفهم ذاته كما الآخرين لأنه يعرف بما يتعلق الأمر في وجودهم أي بالانفتاح وباللاتناهي عبر التناهي»[2].

فكّ الأقمطة والتسليم بوجود الآخرين والاعتـــراف بالعرضـــية وبالمائتيـــة وبالتناهي بل وبلا تناهي التناهي هي ما يفتح مجاليْ السياسة والإتيقـــا كليهمـــا. «السياسة هي مجال المخاطرة حيث تقع التضحية بحياة الأفراد من أجل حياة الجميع ومن أجل "الجماعة". الجماعة هي إذًا المحل الذي تتبدّى فيه حتمية التناهي، معـــنى الموت، عطوبية الحياة (ينبغي التضحية بها = ثمة شيء ما أرقى من الحياة الفرديـــة)، هذا الأرقى هو الجماعة، حياة الجميع»[3]. لكن من الناحية الإتيقية المـــوت لـــيس تضحية بالآخر من أجل الأنا– «موت الآخر هو **موتي الخاص**: أنا والآخر الميـــت نفس الشيء، أنا أيضا مفقود... في هذا العالم نحن مفقودون من حيث أننا أفـــراد، ووحده **الموعد** يتغيّر، لأجل ذلك نحن نتنافس ونعمل ونصارع من أجل **مهلـــة**»[4]. شراكة الموت هذه وإن تأجّل التنفيذ هي وجه من وجوه المسؤولية الإتيقية. ولذلك فإن حياة الجميع لا تلغي التراجيدي في موت الأفراد ولا تقصي الفرادة ولا تستبعد مفارقة ما به يكون الأكثر فرادة هو الأكثر اشتراكا. وحتى مفهوم التضحية لا يجب أن يُحمل على معنى سلبيّ مثلما يقع في التضـــحية بحيـــاة النـــاس في الصـــراعات والحروب أو من أجل الحفاظ على جاه أو مال أو سلطان ممّا يعني فهـــم الكـــائن الإنساني على أنه مجرد أداة للاستخدام. على العكس من ذلك «يفكـــر باتوشـــكا

1 Jan Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie?*، م. م.، ص 214.
2 Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques*، م. م.، ص 113.
3 م. ن.، ص 160.
4 Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques*, traduit de l'allemand et du tchèque par Erika Abrams, éd. Jérôme Millon, Grenoble, 1995, p. 159.

بالفعل الذي نقطة انطلاقه هي الوعي الحاد باستحالة خفض الكائن الإنساني إلى مستوى الموجود الجاهز للاستعمال. هذا الفعل لا هدف آخر له غير تثمين هذا الوعي ذاته الذي هو نقطة انطلاقه... معنى التضحية الإيجابية قائم في الفعل ذاته الذي يسمح به هذا الموقف»[1]. والفعل هو المحل الذي تتقاطع فيه الإتيقا والسياسة من حيث أن غاية كلتيهما هي الحرية وتحققها الذي تقوله الفلسفة في الفضاء العمومي. فميلاد الفلسفة كما «المدينة» قد تمّ في ظل نفس الإنشاء الرمزي وفي نفس الفضاء الاجتماعي التاريخي وبنفس الوشائج التي تعبّر بها الفلسفة كما السياسة كل بطريقتها عن الحرية نعني عن الكيفية التي يغادر بها الإنسان وضع اللااستشكال ويكفّ عن توجيه كل جهده للحفاظ على الحياة أو جعل كل وَكْدِه هو تحصيل قوته فإذا تأتى للناس ذلك كان لهم أن يحيوا « من أجل أن يحوزوا لذواتهم ولمن يشاركونهم نفس هذه الإرادة، فضاء اعترافهم ببعضهم وفضاء حريتهم. هو ذا ما يشكّل السياسة في معناها الأصلي، الحياة الناتجة عن الحرية وللحرية»[2]. حياة الحرية هذه ليست حياة عزلة أو حياة لجوء إلى الباطن أو حياة تحلّلٍ من المسؤولية إذ «الحرية ليست في **مشروع الإمكانات** وإنما في **المسؤولية على الفعل**، ذلك أن المسؤولية ليست سيرورة نخضع إليها سلبيا بل هي إنجاز نضطلع به قبولا أو رفضا للإمكانية التي تسائلني انطلاقا من العالم على أنها إمكانيتي»[3]. وبالتالي فإن الحرية ليست فعلا تُظهر به الذات فحولتها في حرية اختيار مزعومة لكوجيتو لم يتمهّل للمرور بالعالم بل على العكس من ذلك هي ما يجعل الذاتية ممكنة بل وكائنة عينيا وليس تفكّريا داخل الحقل الفنومنولوجي اللاذاتي الذي يعجّ بالحركة. و«هذا الأمر قد يمكّن أيضا من فهم سبب شدة ارتباط الحركة بالحياة بحيث أنها مؤشرها الوحيد الموثوق به»[4].

---

1 Filip Karfik, «La philosophie de l'histoire et le problème de l'âge technique chez Jan Patočka» in *Etudes Phénoménologiques*, n° 29- 30, 1999, p. 27.

2 Jan Patočka, *La crise du sens*, Tome 1, traduit du tchèque par Erika Abrams, Ousia, Bruxelles, 1985, pp. 96- 97.

3 Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques*، م. م. ص 116.

4 Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques*، م. م.، ص 27.

والذي لا يجب نسيانه هو أن الحرية كما عند اليونانيين هي eleutheria وهي مشتقة من eleuthein hopōs erō بمعنى أن يذهب المرء حيث يشاء. والآكـد أن الحرية الأساسية هي حرية الحركة التي معيارها هو الاستطاعة[1]. فمن دون حركة لا تفضية ولا دلالة ولا وجهة ولا انفتاح لا للزمان ولا للمكان. وإذا كانت الحركة تحقيقا للإمكانات فإن الإمكانات الأساسية يشملها الانفتاح الثلاثي للزمن: 1) حركة التجذر أو التأصّل باتجاه ما هو موجود سلفا أي باتجاه ما يشكل وضعي دوما أو ما يوسّع دائرة قبولي الإيجابي. 2) استيضاح العلاقة بالمعطى في الملكية والحيازة والتخطي وفي العمل من حيث هو حركة تحدد دائرة الحاجات ودائرة الهيمنة على الأشياء. 3) استيضاح العلاقة بالذات من حيث انفصالها عما ليست إيّاه ومن حيث رغبتها ومن حيث وجودها الذي هو مهمة للإنجاز وليس غريزة للاتباع[2]. هذه الحركة في الزمان لا تعني إغفال الحركة في المكان أو إغفال المكان بوصفه حركة، بل إن مكانية المكان هي كونه متحرّك وذلك أمر لم يغب عن الفلسفة منذ مرحلتها اليونانية سواء تعلق الأمر بالنبات أو بالحيوان أو بالإنسان. عند هذا الأخير تخصيصا ونظرا لتعقّد تركيبته ووظائفه وتعدد وجهات حركته الست (اليمين والشمال والفوق والتحت والقدّام والوراء)، يكون تحديد موضع وجودنا ووجهة حركتنا وكيفية إنجاز تنقّلنا هي ما من دونه لا تستقيم الحياة. « فالإنسان في حاجة لمعرفة أين يوجد ليس فحسب – مثل الحيوان – لألاّ يصطدم بشيء آخر ولألاّ يسقط أو يتحطّم ولكن ليتعرف على ذاته في المحل الذي يقيم فيه، ليتمكن من العمل وليؤدي واجباته الأهمّ وليقوم بأدوار اجتماعية هي أيضا متمفصلة ومرتبطة مكانيا دوما بأنشطة ما، أي بحركات»[3]. وإذًا، حرية الحركة هي تعرّف على الذات، وإنجاز للعمل وانخراط في حياة الجماعة أي أنها انتساب عمليّ لفضاء العالم «إلا أن الحرية هي في نفس الآن فضاء فكر أي فضاء فهم أن الحياة ليست شيئا من بين الأشياء وأن الكائن الحر يقوم في الحد الفاصل بين ما هو موجود وما لا يمكن طلبه من الموجود، ما ينتزع الإنسان من سياق الأشياء حتى

---

1 انظر، Hannah Arendt, *La vie de l'esprit*, T2, *Le vouloir*, traduit de l'américain par Lucienne Lotringer, PUF, Paris, 1983, p. 33.

2 انظر، Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques*، م. م.، ص 158.

3 م. ن.، ص 61.

يتمكن من إدراكها ويتموقع على هذا النحو خارجها، حتى يفهم الأشياء ووضعه بينها»[1].

إذن، الحرية عند باتوشكا هي عتبة التاريخ وعتبة الإتيقي- السياسي وعتبة الفلسفة ذاتها وهي لا أساس يسبقها أو يشرّع لها بل هي ما يشرّع لكل أساس. لذلك، وعلى خلاف هوسرل يذهب باتوشكا إلى أن «"مبدأ المبادئ" الذي يقدّم **الحدْس** بوصفه المصدر النهائي للحقيقة ينبغي أن يترك مكانه لمبدإ **الأصلانية** (Principe d'*originarité*). ثمة شيء ما أكثر أصلانية من الحدْس، نعني **الحرية** التي تجد فيها **الأبوخا** (*époché* ou *epokhè*) مصدرها. الحدس ثانوي دوما – فأنا لا يمكن أن أحدس إلا ما أنا حر بالنسبة إليه، ما هو مفتوح لي وما أستطيع الوصول إليه»[2]. بهذا المعنى لا تكون الأبوخا سابقة للحرية بل هي ما يكشف حرية الذات التي تتبدّى في التعالي الزمني بآفاق حفظه (rétention) وإطلاله (protention) وحاضره الحي. هذه الآفاق هي آفاق تفضية أو تماسف (distanciation) زمني ولكن للأفق دلالته المكانية مثلما كنا أشرنا إلى ذلك آنفا في حديثنا عن العالَم. وفي العالم تطلع الحيوزات والمحلات والمَواطن والأوطان والفضاءات التي تحتضنها الأرض. ومن بين هذه الفضاءات الفضاء العموميّ الذي أومأنا إليه في العلاقة بين السياسة والفلسفة من حيث هما تعبيرتان عن الحرية. إلا أن الفضاء العمومي ليس هو بالضرورة فضاء ألفة وتفاهم ومعقولية وحسب بل هو كذلك فضاء صراع وتغالب من حيث هو فضاء استشكال لا تسليم فيه بمعنى نهائي ولا بيقين مطلق. لكن تعلُّمُ العيش دون يقين مطلق هو تعلّم العيش في أزمة هناك حيث يصبح الوجود الجماعي والفردي مستشكلا. والعيش في أزمة هو الاسم الآخر لـ**فلسفة المدى** (Philosophie de l'amplitude) التي يعرّفها باتوشكا على أنها «ليست مجرد تعبير عن شدة الحياة... فالمدى يكون حيث يترك الإنسان وراءه مجال اليومي حيث تكون الحياة في معظمها وفي أغلب الأحيان سجينةً أو حبيسةً كما يترك وراءه مجال زيف المعنى الهادئ الذي يتجاهل الذُّرى الحقيقية والمخاطر الفعلية لوجودنا. فلسفة المدى تكون هناك حيثما اتجه المرء مرفوع الجبين، سبّاقا

1 Jan Patočka, *La crise du sens*, Tome 1، م. م.، ص 97.

2 Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques*، م. م.، ص 274.

للابتعاد عن جبن الرداءة الإنسانية»[1]. ففلسفة المدى هي في نفس الآن امتحان واحتجاج، إنها خروج عن المعتاد ليعرض الإنسان ذاته «للإمكانات القصوى». إنها حياه في الاستشكالي وتجذّر في الفصل أو الكوريسموس (chorismos) بدلالته الأفلاطونية. والكوريسموس هو التعبير عن قوة السلبي، فهو فتحة وقطع ومسافة وانزياح جذري. إنه مرادف تجربة الحرية التي هي عدم الرضى بالمعطى. وعلامة الكوريسموس هي **الفكرة** و«من لم يصل إلى الفكرة لن يفهم الفلسفة إطلاقا»[2]. فالفكرة ليست استشباحا ولا توهّما ولا كذبا لأن الفلسفة لا تنتج هذه المسوخ. الفكرة «بؤرة مولدة للمعنى»[3] أو هي «تأسيس عالٍ» وهو ليس تأسيسا مقلوبا ولا ريب لأن **الفكرة** فيه معيار للفصل بين الخطابات والمواضع بعملها المستمر على تجاوز الشيئية المعطاة. لذلك هي ليست موضوع تأمّل مثلما تذهب إلى ذلك «الأفلاطونية الإيجابية» بل هي نداء التعالي الذي هو في نفس الآن نداء الحرية. هذه القراءة الباتوشكية لأفلاطون -في ما يعدّه «أفلاطونية سلبية»- تتيح أوّلا رفض الأحكام المتسرعة التي لا تبحث إلا عن التصنيفات المذهبية وتتيح ثانيا فهم اللامتزمّن (l'intempestif) في كل فلسفة وفي الحوار بين الفلاسفة وتمكّن ثالثا من بلورة منزلة الفلسفة في العصر الحالي وتمكّن رابعا من التأكيد على خصوصية القول الفلسفي.

§ 4 – الفلسفة الفنومنولوجية وضروب إبداع المعنى

قد تبدو عبارة «الفلسفة الفنومنولوجية» عبارة غير مستساغة من جهة التشريع النظري إذ هي تحيل إما على أن الفلسفة لا تكون إلا فنومنولوجية وإما على أن الفنومنولوجيا هي وحدها الفلسفة وإما ثالثا على الفنومنولوجيا كمذهب فلسفي. لكن استعمال باتوشكا لهذه العبارة في أكثر من موضع لا يشي بهذه الدلالات وإنما هو تعبير وحسب عن أن الفنومنولوجيا فلسفة وليست علما وليست منهجا وليست

1 Jan Patočka, *Liberté et sacrifice*, trad. Erika Abrams, éd. Jérôme Millon, Grenoble, 1990, p. 33.

2 م. ن.، ص 88.

3 Marc Richir, *La crise du sens et la phénoménologie*, éd. Jérôme Millon, Grenoble, 1990, p. 16.

مذهبا، لذلك هو يذكّرنا ببعض ما جاء في الرسالة السابعة لأفلاطون حيث الفلسفة «معرفة لا يمكن إطلاقا أن تصاغ بنفس الكيفية التي تصاغ بها بقية المعارف»[1]. فهذا الجنس المخصوص من الخطاب ليس نسقا مغلقا وليس هو كذلك « واحدة من هذه التسالي التي يتسلى بها الإنسان في لحظات صفائه وهو في أحد مراسي الهدوء النادرة التي يثور من حولها إعصار العالَم»[2]. إذًا، الفلسفة ليست مهربا وليست تعلّة عارضة، إنها بالأحرى من صميم الرغبة الإنسانية بل إن «"الغريزة" الميتافيزيقية طبيعية فينا مثلها مثل فعل التنفس، إنها التعبيرة الأولى المرتبطة فضلا عن ذلك ببحثنا عن إعطاء معنى لحياتنا وبتسويغ معنى الحياة الأساسي بالنسبة إلى الكل»[3]. لا ريب أنه يُمكن فهم الميتافيزيقا على أنها عزوف عن العالم أو على أنها بناء عقلي نسيق ينسل فيه العقل نسيجه من داخل ذاته بانقطاع عن الوجود أو كذلك على أنها اهتمام مذهبي عقيم بالكينونة وبالوحدة وبالماهية والجوهر والكلي والمتعالي أو على أنها جملة أوهام لوعي مستلَب يعبّر بشكل مقلوب عن العوز وعن عدم التحقق السويّ والواقعي للمطالب التي تحقق إنسانية الإنسان. «غير أنه من ناحية أخرى وبتعمّقنا أكثر، ثمة الميتافيزيقا من حيث هي صيرورة، من حيث هي فعل حياتنا وفعل كياننا الحر إنسانيا... الميتافيزيقا بهذا المعنى الأخير، بالمعنى الحقيقي للفظ هي مؤشّر حريتنا وقرارنا»[4]. تبعا لذلك تكون كل منازعة للميتافيزيقا هي موقف ميتافيزيقي وتكون الميتافيزيقا ذاتها- من حيث هي «غريزة»- حتمية رغبة بشرية لا تكفيها الاجتماعية ولا تستغرقها. فهذه الرغبة تتخطى إشباع الحاجات لتتغذّى من جوعها ومن عدم قابليتها للتقادم.

الفلسفة إذًا ليست ترفا ذهنيا وليست هروبا من مواجهة أحداث العالم وليست جلوسا على الربوة طلبا للسلامة ولا هي عزاء نواجه به الصيرورة لنقيم

---

1 Platon, *Lettres*, trad. Luc Brisson, G. Flammarion, Paris, 1987, Lettre VII, 341b-d. يذكر باتوشكا هذا الشاهد في الصفحتين 16 - 17 من كتابه **الحرية والتضحية** مستخدما ترجمة ليون روبان إلا أننا فضّلنا استخدام ترجمة بريسّون لأنها في تقديرنا أكثر دقة.

2 Jan Patočka, *Liberté et sacrifice*، م. م.، ص 15.

3 Jan Patočka, *La crise du sens*, Tome 1، م. م.، صص 53 - 54.

4 م. ن.، ص 54.

بجوار الأبدية. لكن من ناحية ثانية، انحباس الفلسفة في تفاهة اليومي يجعلها تفاهة يومية تخشى العدم والعرضي والتناهي لتتلهى بالوهم المريح للأبدي. وبالتالي إذا كان للفلسفة أن تعود إلى الحياة اليومية فلتُدخل فيها كلية المعنى أو «المعنى الشمولي» دون أن تجعل منها هذه العودة فلسفة براغماتية أو ذرائعية. إنها فلسفة عملية ولا ريب، لا تغفل التجربة ولكن حيث التجربة عناء واختبار ومحنة وليست طفرة حدسية يلتقي فيها الفكر معنى تامّ الاكتمال. فالمعنى إمكان وليس واقعا وهو يتطلب عكسا للرؤية حتى لا تسيخ في ظلمة الباطن بل تتجه متيقظة نحو «خارج» قصيّ هو أفق الممكنات إلا أنه أقرب من كل باطن. فالداخلي والبرّاني يتجذران في هذا الخارج القصي الذي هو العالم ككل. يتعلق الأمر ههنا بالالتقاء بهذا الذي يسبق كل قسمة وكل قول وهو مع ذلك يمكّن من كل خطاب ومن كل معنى. إنه الالتقاء بالعالم الذي هو «موطن ولادة كل معنى»[1]. إلا أن المعنى ليس تام التكوين بل يلحقه ما يلحق الحقيقة التي ليست مجرد «مسألة نظرية» بل هي «معضلة الكيان الصدوق للإنسان»[2]، نعني معضلة حريته الأساسية. فالحقيقة ليست ناجزة أو متشكّلة مسبّقا أو مقيمة في أرض الوضوح تنتظر عشّاقها بل هي تَعقّب وتسآل لا يستشكلان موجودات العالم وحسب بل يضعان الذات ذاتها موضع سؤال حتى وإن كانا باحثَيْن عن الوضوح، « وضوح العلاقة بالأشياء وإمكانية مقاربة الأشياء في ما هي عليه وكما هي، أي دائما، **الحقيقة**... فهذه الإشكالية - إشكالية الحقيقة - قائمة في قلب الفنومنولوجيا»[3]. لكن ما معيار هذه الحقيقة؟ أهو البيذاتية التي تمكّن من مقارنة إدراكاتي بإدراكات الآخرين وبالتالي أكتشف أنني في صلب الحق إذا ما تطابقت الإدراكات؟ مرلو بونتي كان تحدث في **علامات** وفي **المعنى واللامعنى** عن جنون الوعي الجماعي. في هذه الحال كيف للبيذاتية أن تكتشف الجنون وكيف لها أن تلعب دور الحَكم الذي يفصل بين الحقيقة والجنون أو الوهم أو الزيف وهي منخرطة فيها؟ إجابة باتوشكا عن هذا الإشكال كنّا أشرنا إلى

---

1 Jan Patočka, *L'art et le temps*, traduit du tchèque par Erika Abrams, éd. P.O.L, Paris, 1990, p. 287.

2 Jan Patočka, *Liberté et sacrifice*، م. م.، ص 160.

3 Jan Patočka, Introduction à la phénoménologie de Husserl، م. م.، صص 247- 248.

ملمحها الأساسي المتمثل في الاستشكال وفي الزعزعة أو الزلزلة. ففي « زعزعة اليومي يمكن لهذا الجنون أن ينكشف للذين انخرطوا في استشكالية الحياة. وإنه في تضامن هذه االزعزعة يمكن البحث عن معنى هذا الجنون وإنه في ما وراء هذا الانفصام بإمكان الحياة أن تستعيد وحدها»[1].

أن تقول الفلسفة هذا الاستشكال وهذه الزعزعة فتلك مهمّتها، ليس في اهتماماها الاجتماعية وحسب وإنما أيضا من جهة سعيها إلى بيان حاجة الإنسان للمعنى الذي لا يمكن للواقع الاجتماعي تسويره إذ مع هذا المعنى المتفرّد تكون فرادة الإنسان وفرادة العلاقات الإنسانية غير القابلة للتصرف و«المختلفة حقا عن مجرد علاقات موضوعية قابلة للمعاينة والمعاوضة؛ ههنا تنتهي النظرة التي ترى الإنسان بوصفه شيئا؛ ههنا يبدأ النظر إلى الإنسان، إلى كل واحد، حتى إلى أدنى الناس على أنه تحقيق للمعنى»[2]. والمعنى ههنا ليس هو الدلالة وليس هو الغاية. ومثلما بيّن كتاب **محاولات هرطوقية في فلسفة التاريخ**، الدلالة تظل عند المناطقة أكثر ثباتا وموضوعية من المعنى الذي يتعلق بكيفية إدراكنا وبمشاعرنا وبنوعية أفعالنا. فنحن نسأل مثلا عما إذا كان للمعاناة معنى وليس دلالة ونسأل معنى هذا الفعل أو ذاك. فالمعنى هو ما يودَع فيه الفهم الممكن لشيء ما. وإلى هذه التفهمية يعود تعليل الفعل والخلفية الأعمق للفعل وللتجربة المعيشة كما في حديثنا مثلا عن معنى المعاناة أو الضيق أو المائتية. على أن تعليل الفعل يطرح إشكال علاقة المعنى بالغاية. فالمحفز إلى الفعل هو الهدف الذي يتابعه الفاعل مع الدافع الذي يصدر عنه هذا الهدف. لكن إذا كان في كل فعل من أجل غاية مقدار من المعنى فإن كل ملاء للمعنى بالمقابل ليس متجها نحو غاية محددة ذلك أن كل معقول ليس أساسه غاية. فالغاية رابطة عِلّية لا معنى لها إلا باندماجها في سلسلة من الدوافع والأفعال البشرية التي لها معنى. لا مجال إذًا لا للمطابقة بين المعنى والغائية ولا لبلورة الأول انطلاقا من الثانية. من ناحية يمكن لفعل ما أن يكون مطابقا لغاية ومع ذلك يفقد معناه. فعلى سبيل المثال يبدو أن العلم الحديث قد فقد معناه نتيجة موضوعانيته المطلقة

---

1 Bertrand Bouckaert, «Patočka et la méthode phénoménologique»، مقال مذكور، ص 92.

2 Jan Patočka, *La crise du sens*, Tome 1، م. م.، ص 62.

و لم تعد له من مبررات غير الأهداف الخارجية المتأتية من إمكانات تطبيقه. من ناحية أخرى يمكن لفعل بشري أن يكون دون غاية أو يكون معاكسا للهدف المطلوب ومع ذلك يكون له معنى قابل للفهم مثلما هو الحال في التصرفات المرضية للهستيريين أو العصابيين. وإذًا البحث عن استنباط المعنى من الغاية أو من الغائية معناه إخضاعه إلى مقولة السببية. أما إذا سلّمنا بعدم تبعيته فبإمكاننا القول إن الغاية هي العلية وقد وقع السّموّ بها إلى نظام المعقول[1].

عدم تبعية المعنى وانفتاحة وإقباله بل وتراجيديته هي مما لا يمكن أن يعود لا للإيديولوجيا ولا للدين ولا للتقنية ولا للعلوم الوضعية، ولعله الفن وحده يكون قريبا من الفلسفة لإدراك تلك الأبعاد لأنه دعوة هو أيضا للتعالي والإبداع تحت أفق القدرة التخييلية التي تمكّن من كسر أسوار المغلق. ففي المخيلة «إضافة سالبة وتجاوز لكل مضمون معطى»[2]. لكن الالتقاء بين الفن والفلسفة ليس ممكنا إلا على هذا الأساس المشترك الذي هو التحيّر والتسآل والاستعصاء وذلك بالتخلي عن طاحونة الشيء المعتاد وعن سكينة المسكوك وعن نمطية التماثل الذي يوفر تناغما زائفا ان ذلك أن «الفنّ يكشف ماهوية المضمون الذي لا ينكشف في اليومي الساري المفتون بالفعل الإجرائي وبالسببية»[3]. لا ريب أن الفن قد يتعرض لجملة من الانحرافات تنمّطه وتحرم تعبيراته تغايرها ومرونتها وعمقها مثل استغلاله كمادة استهلاكية تدخل في آلية العرض والطلب أو تصنيعه أو توظيفه إيديولوجيا من خلال الضغط الذي يمارس عليه من خارجه أو اجتذابه والتأثير عليه إعلاميا. لكن تظل للفن مع ذلك قدرة الممانعة والمخاتلة اللتين يظل بهما معا قريبا من الحياة وقادرا على الإفلات من قوى التسييج والقبح. و«إذا كان الفن في زمننا يقف قريبا جدا من مصادر الحياة المعاصرة فليس ذلك من أجل دفعنا إلى التيهان في متاهاتها وإنما على العكس من ذلك لإيقاظنا ولتمكيننا من أن نرى وأن نحس ما لسنا قادرين على رؤيته والإحساس به في حياتنا اليومية وقد اخترقتنا قوى تجعلنا نواجه ذواتنا»[4]. هذا التيقظ وهذه الرؤية وهذا

---

1 انظر، Jan Patočka, *Essais hérétiques*، م. م.، صص 66- 67.

2 Jan Patočka, *Liberté et sacrifice*، م. م.، ص 94.

3 Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques*، م. م.، ص 157.

4 Jan Patočka, *L'art et le temps*، م. م.، ص 362.

الإحساس وهذا القرب من مصادر الحياة وهذا الانغراس في الراهن هي جميعها تعبيراتُ تَحرّرٍ حتى وإن استشعرت الضيق أو الكدر أو الكرب الذي يحياه الإنسان المعاصر وهي فضلاً عن ذلك إثراء لعلومنا ومعارفنا وتوسيع لدائرة علاقاتنا بذواتنا وبالآخرين وبأشياء العالم. ولسنا نعني بتوسيع دائرة العلاقات نظرية في التواصل على الشاكلة الهابرماسية، فتلك مفترضها تفاؤلية أنوارية ومبتغاها ليبرالية باحثة قسرا عن الوفاق وإنما مقصدنا حتى في حقل اللغة هو تلك الهيئة التعبيرية التي شأنها شأن الهيئة الجسدية تتخلّق مجالا للتّبْيانات والبنيات والتضايفات حيث تتآزر المكونات مشكّلة إيقاعا وأسلوبا فيهما يسري شريان العنْي بطيئا أو متسارعا، كثيفا أو سخيفا، بيّنا أو لطيفا خفيا إليه «ينتمي ما لا ينقال وما لا يمكن إبلاغه والذي هو حاضر دوما مع اللفظ والكلمة»[1]. في هذه الحال ألا يصبح الصمت هو كيفية الإجابة الفلسفية؟ هذا السؤال يتقاطع مع تسآل مرلو بونتي: «كيف تكون كل فلسفة لغة وتتمثل مع ذلك في استعادة الصمت»[2].

خاتمة

ما الذي ننتهي إليه في بعض ما عرضنا من فلسفة باتوشكا ونحن نستعيد الصمت أو «المعنى الحبيس»؟ لعلنا ننتهي إلى التلاقي بين الفنومنولوجيا اللاذاتية وفلسفة المدى في ما تمنحانه من أهمية للعالم ولتَصالبِ الذاتي والموضوعي داخل المجال الفنومنولوجي وإلى أفق الممكنات التي تتصارع تاريخيا في المركّب الإتيقي-السياسي الذي حتى وإن أعوزنا فيه التفاهم نتيجة الصراع فإن البوليموس ذاته هو محل إيقاعية الأضداد وإن أعوزتنا فيه المحبة[3] فإن مطلوب الفلسفة هو التقليص من

---

1 Jan Patočka, *L'écrivain, son "objet"*، م. م.، ص 19.

2 موريس مرلو بونتي، **المرئي واللامرئي**، ترجمة وتقديم د. عبد العزيز العيادي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008، ص 326.

3 يقول باتوشكا مستشهدا بمازريك «علينا بمزيد الاهتمام بالعالم الخارجي وبالمجتمع، علينا تعلم التفاني: فنحن نعاني من عوز جذْب مريع في الحب السخي والصدوق» (Jan Patočka, La crise du sens, Tome 1، م. م.، ص 27.). مازريك (Masaryk) (1850-1937). فيلسوف وسياسي تشيكوسلوفاكي. كان درس مع هوسرل وكان تلميذا لبرانتانو وفيرستراس (Weierstrasse). درّس الفلسفة وعلم الاجتماع في فيانا وبراغ من 1879 إلى 1911. انتخب رئيسا للجمهورية التشيكوسلوفاكية سنة 1918 وظل رئيسا منتخبا لها حتى سنة 1935. توفي سنة 1937 نتيجة المرض وكان يحظى بتقدير الجميع حيا وميتا.

هذا الجذب لتحصيل سخاءٍ صدوقٍ محبته حركة طالعة باتجاه ما نبتغي من أرقى القيم، ليس على جهة الأمر وليس على جهة البحث عن النهايات السعيدة أو عن الوعود الخلاصية وإنما على جهة الحذَر من خَدَر الأوهام وعلى جهة الانفتاح على الحرية وعلى المعنى بما هو انفتاح وعلى الاستشكال بما هو إقبال التاريخ والسياسة والفلسفة تخصيصا من حيث هي مصير يبقى لنا أن نتحاشاه أو أن ندافع عنه وأن نتحمله ونكون جديرين به في زمن أصبحت الفلسفة فيه تبحث لها عن موطئ قدم. وإذا نحن لم نقدّم نقدا لفلسفة باتوشكا - من مثل تردده في الكتابات الأولى بين هيغل وشلنغ ونيتشه ومن مثل انحباسه في حدود رؤية الفكر الغربي ومن مثل بقائه في أغلب الأحيان ضمن دائرة المفاهيم الهوسرلية رغم جهد العمل على تأويلها ومن مثل إغفاله للتحاور مع ما صاحب الفنومنولوجيا الهوسرلية مثل الفرويدية والماركسية والبنيوية- فليس ذلك غفلة منا وإنما هو الحرص على الفهم والعرض قبل النقد إذ ليس أيسر من الحكم إلا أن الحكم لا يبدع ووحدها تبدع الكتابة التي لا يحرّكها الذّحل وحتى إذا حرّكتها أزمة فما ذلك منها تسليم لليأس بل مواجهة للعدمية. إن فلسفة مثل فلسفة باتوشكا تمنح العالَم شرف القول الفلسفي وتدركه بصفته ما به تتبدى الكينونة للإنسان، وتبحث في السياسة بصفتها فضاء حرية وفي التاريخ بصفته حياة في الاستشكال دون يقين مطلق وفي الفنومنولوجيا ذاتها باعتبارها سبيل بحث وليست نسقا مغلقا وفي المعنى إبداعا وتأويلا وتخييلا وفي الميتافيزيقا رغبة لا تموت، مثل هذه الفلسفة هي فلسفة مفتوحة، فلسفة صيرورة في الفعل والانفعال، وبإيجاز هي فلسفة استئناف وأنفة.

هربرت ماركيوز

(1979-1898)

"هربرت ماركيوز" والنظرية النقدية

خضر دهو قاسم
قسم الفلسفة في كلية الاداب
الجماعة المستنصرية

اكتسب هربرت ماركيوز (1898–1979) شهرة عالمية خلال الستينات من القرن الماضي كفيلسوف، ومنظر اجتماعي، وناشط سياسي، بعد ان ذاع صيته في وسائل الإعلام بوصفه "الأب الروحي لليسار الجديد" والمدافع عنه في الولايات المتحدة وأوروبا، الأمر الذي جلب له سمعة سيئة في الأوساط الحكومية.

قدم نظريته حول المجتمعات "ذات البعد الواحد" التي انتقد فيها كل من الرأسمالية المعاصرة ومجتمع الدولة الشيوعية، كذلك كانت فكرته عن "الرفض العظيم" قد جلبت له شهرة أوسع بوصفه منظراً للتغيير الثوري، وداعيةً للتحرر من مجتمع الرفاهية الكاذبة. فكان واحداً من المثقفين الأكثر مكانةً في أوربا والولايات المتحدة خلال الستينيات من القرن العشرين، وحتى الآن.

ماركيوز الشاب

ولد ماركيوز في عام 1898 في برلين، وبعد أن خدم في الجيش الألماني في الحرب العالمية الأولى، انتقل إلى مدينة فرايبورغ لمتابعة دراسته. وبعد حصوله على شهادة الدكتوراه في الأدب عام 1922، وبعد مسيرة قصيرة بالعمل كبائع كتب في برلين، عاد إلى فرايبورغ عام 1928 لدراسة الفلسفة تحت إشراف مارتن هايدجر، الفيلسوف الأكثر تأثيراً بين المفكرين الألمان آنذاك[1]. اذ كان هايدجر الى مدة ليست بالقصيرة، المفكر والمعلم الذي حضي باهتمام ماركيوز، اذ دللت ملفات الاخير التي احتوت على مجموعة كاملة لمحاضرات هايدجر طيلة مرحلة العشرينات وحتى مغادرته جامعة

1 See - Jay (martin): The dialectical imagination(A history of Frankfurt school and the institute of social research 1923-1950), Heinmann educational books Ltd, London, 1973, p. 28.

فرايبورغ عام 1933 على اعجابه الشديد بفلسفة أستاذه، وذلك قبل صدامه معه حين تكشفت انتماءات هايدجر السياسية مع الاشتراكية الوطنية (النازية) التي أثارت فـزع ماركيوز[1].، وبعد الانتهاء من أطروحة "Habilitations" المؤهلة للتدريس في الجامعـة عام 1932 "انطولوجيا هيجل والنظرية التاريخانية "التي أسـهمت في انبعـاث جديـد لفلسفة هيجل في أوروبا من خلال التأكيد على أهمية أنطولوجيـا هيجـل في الحيـاة والتاريخ، فضلا عن نظريته المثالية في الروح والديالكتيك[2].

في نفس هذه المرحلة نشـر مـاركيوز في عـام 1933 أول عـرض عـام لـ (مخطوطات ماركس الفلسفية والاقتصادية لعام 1844)، التي كانت نشرت تواً، وفيه كان ماركيوز اول من فسر الماركسية من خلال استشراف اعمال مـاركس الشاب. اذ كشفت هذه الأعمال المبكرة لماركيوز عن طاقة فكرية واعدة في مجال الفلسفة ألألمانية، أهلته ليكون واحداً من ابرز المنظرين من أبناء جيله، حيث جادل ماركيوز بأن الفكر الماركسي قد تحول إلى عقيدة جامدة وبالتالي فإن هناك حاجة ملحةً لانعاشه. مؤكداً بأن خطا الماركسية يكمن في أهمالها لمشكلة الفرد، في حين ان النـزعة الانسانية هي جوهر فلسفة ماركس، وان مذهب ماركس ينبغـي ان يفسر كله في ضوء مخطوطات 1844 التي طرحت ان موضوعة التحـرر الفـردي والسعادة الفردية هي الأساس الذي يجب ان يرافق عملية التحول الاجتماعي مـن الرأسمالية الى الاشتراكية[3]. هذه الأفكار كان لها أثراً واضحاً، بعد عقود لاحقـة، على الطلاب والمثقفين في أمريكا ممن شكلوا بما عُرف بـ (اليسار الجديد) كمـا كانت محاولته هذه للجمع بين مذاهب فلسفية مختلفة مـن ظاهراتيـة ووجوديـة وماركسية، قد ظهرت ثانية بصور مختلفـة علـى يـد فلاسـفة "وجـوديين" و"ظاهراتيين" ماركسيين، مثل جان بول سارتر وموريس ميرلوبونتي[4].

1 See - Marcuse (Herbert): Heideggerian Marxism, the University of Nebraska Press, 2005 p. 176.

2 ينظر – ماركيوز (هربرت): نظرية الوجود عند هيجل "اساس الفلسفة التاريخية"، تر جمة وتقديم – ابراهيم فتحي، دار التنوير، ط 1، 1984.

3 See - Marcuse (Herbert) "The new sources on the Foundations of Historical Materialism in :Heideggeriann Marxism, p. 86-122.

4 ينظر – Ibid, p. 86-122كذلك – كلنر (دوغلاس): الماركسية الغربية، ترجمة –كامل شياع، منشورات الحزب الشيوعي العراقي، بغداد، 2008

منظر النظرية النقدية

ثمة واقعة تاريخية محددة كانت وراء صناعة اسم هربرت ماركيوز، سواء على مستوى منظومته الفكرية او على مستوى حياته الشخصية. تمثلـت، بانتمائـه الى (معهد الأبحاث الاجتماعية institute for social research). الـذي تأسـس في فرانكفورت عام 1923 فكان اول مؤسسة ذات انتماء ماركسي معلن في المانيـا، وقد عرف بعد عام 1930 مع تولي ماكس هوركهايمر إدارته بتطويره لـ (النظرية النقدية الاجتماعية) او اختصاراً (النظرية النقدية)، التي عرفت باهتماماتها المتعـددة في نقد الرأسمالية المعاصرة، والنقد الثقافي، وتحليل الشخصية السلطوية، وأسـاليب الهيمنة على الإنسان في الأنظمة النازية والشيوعية والدولة الرأسمالية الاحتكاريـة. هذا المعهد عرف لاحقاً بـ (مدرسة فرانكفورت)، وضم الى جانـب مـاركيوز مجموعة من المنظرين الألمان، من امثال ثيودور ادورنو، اريـك فـروم، فردريـك بولوك، ليو لوفنتال، فرانـز نيومان، وغيرهم[1].

كان انضمام ماركيوز لمعهد فرانكفورت اواخر 1932 إلا انه لم يطل بـه المقام طويلاً هناك، اذ انتقل هروباً من النازية – وهو يهودي ألمـاني ويسـاري راديكالي – إلى فرعه في جنيف ثم اخيراً الى جامعة كولومبيا منذ 1934، حيـث هاجر ماركيوز وزملائه الى الولايات المتحدة.، بعد ان نُقـل معهـد للبحـوث الاجتماعية الى جامعة كولومبيا واصبح تابعاً أكاديمياً لها، حيـث عمـل فيـه ماركيوز خلال الثلاثينيات وعاش بقية حياته في امريكا بعد عودة المعهد ثانية الى المانيا عام 1950[2].

لقد تكونت شخصية ماركيوز الفكرية عبر "النظرية النقدية" الـتي مثلـت الاطار الفكري الذي انتجه اعضاء المعهد، اذ كان مـاركيوز احـد مؤسسـيها النظريين، فبعد ان قدم هوركهايمر مقالته الشهيرة "النظريـة النقديـة والنظريـة التقليدية" عام 1937 التي جاءت بمثابة "بيان" للنظرية النقدية، كانت صورة هـذا البيان غير مكتملة الا بعد ان قدم ماركيوز- بمشاركة بسيطة مـن هوركهـايمر –

1 See - Jay (Martin) "chabter one ", p. 3-41.

2 طاهر، (علاء): مدرسة فرانكفورت من هوركهاليمر الى هابرماز، منشورات مركز الانماء القومي، بيروت، بيروت، الطبعة الاولى، ب. ت، ص 54- 57.

بحثه الذي جاء بنفس العام "الفلسفة والنظرية النقدية"[1]. والذي عرف به تلك النظرية على الها ((مرتبطة بالمادية... وان ما يربطها بالنظرية الاجتماعية الحقة، هو الاهتمام بالسعادة الانسانية والاعتقاد بأن هذه السعادة لا يمكن الحصول عليها الا من خلال تبديل الضروف المادية للوجود[2]))، اذ كان برنامج "النظرية النقدية" في الثلاثينيات على صلة مباشرة بألاطر المنهجية لفلسفة ماركس التي تؤكد أولوية العامل الاقتصادي، اذ يقول ماركيوز ((ان تحول الظروف الاقتصادية يضمن تحول كلية الوجود الانساني... ففي المجتمع الحالي الذي تتحدد كليته بالعلاقات الاقتصادية لدرجة ان الاقتصاد غير المتحكم فيه يتحكم في جميع العلاقات الانسانية... وإذا ما أزيل هذا التحكم يكون الاقتصاد في التنظيم العقلاني للمجتمع الذي تهدف اليه النظرية النقدية تابعاً لرغبات الفرد[3])) لقد كان الهدف من النقد - الذي كان اداة لمفكري "النظرية النقدية"- هو تحويل المجتمع وتحقيق التحرر البشري. وفي سنوات الثلاثينيات كان ذلك النقد لازال مرتبطاً بتحليل ماركس للاقتصاد والبنية الطبقية، بأعتباره اساساً لحياة المجتمع. فكان المفكر النقدي بمثابة الحزب الثوري - لكنه حزب فلسفي - الذي يقدم الوعي الطبقي الصحيح للطبقة العاملة من خارجها[4].

الا ان عقود الأربعينيات والخمسينيات والستينيات، قد حملت ما هو مغاير للبرنامج الاصلي للنظرية النقدية في عقد الثلاثينيات، فقد اقهم منظروها بألهم اجروا قطيعة مع ماضيهم الماركسي بافراطهم في تقدير اهمية عناصر البنية الفوقية، وتجاهلهم العوامل الاقتصادية[5]. اذ يقول عالم الاجتماع البريطاني توم بوتومور ان

---

1 سليتر (فيل): مدرسة فرانكفورت "نشأها ومغزاها"، ترجمة- خليل كلفت، منشورات المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، ط 2، ص 38.

2 ماركيوز (هربرت): الفلسفة والنظرية النقدية (المترجم مع بحوث أخرى لماركيوز في: فلسفة النفي - دراسات في النظرية النقدية -، ترجمة - مجاهد عبد المنعم مجاهد، منشورات دار الآداب - بيروت، ط 1، 1971، ص 147.

3 المصدر نفسه، ص 156.

4 بوتومور (توم): مدرسة فرانكفورت، ترجمة - سعد هجرس، مراجعة - د. محمد حافظ دياب، دار اوي للطباعة والنشر، طرابلس، ط 2، 2004، ص 46.

5 هاو (الن): النظرية النقدية (مدرسة فرانكفورت)، ترجمة - ثائر ديب، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، 2005، ص 117.

مدرستهم "مدرسة فرانكفورت" قد: ((ماتت في شكلها الأصـــلي، كمدرســـة في الماركسية او علم الاجتماع[1])) في حين يذهب الن هاو، الى عكس ذلك تماماً، فهم - في نظره - لم يتخلوا عن انطلاقهم من "الاقتصـــاد السياســـي" في تحلـــيلاتهم للمجتمع المعاصر، بل انهم ذهبوا الى ابعد من ذلك،:((فمسار افكارهم... يسير نحو الفكرة التي مفادها ان للعوامل الاقتصادية تأثيرهـــا المفـــرط والخبيـــث في المجـــال الثقافي[2])).

مع ذلك، فثمة اختلاف عميق بين "النظرية النقديـــة" لمـــاركيوز وزملائـــه الاخرين، والاتجاه السائد في النظرية الماركسية "الارثوذكسية". فلم تكـــن هـــذه النظرية بحال من الاحوال مستمدة من تفسيرات "الماركسية اللينينية" بـــل كانـــت شكل من اشكال "الماركسية الغربية" التي انطلقت من مزاوجة ماركس بفلاســـفة اخرين من امثال هيجل وماكس فيبر وشوبنهاور ونيتشه وهايـــدجر ولوكـــاش، وفرويد ايظاً[3].

ماركيوز والعقل الهيجلي

لقد كان الانشغال بالتأسيس الفلسفي لاصول النظرية النقدية لـــ "مدرســـة فرانكفورت" وهو "مصطلح أُطلق على معهد الأبحاث بعد عودته إلى فرانكفورت عام 1950[4]"، هو ما جهد ماركيوز على العمل عليه في عقد الثلاثينيات، والـــذي توج بعمله المهم الرئيسي الأول في اللغة الإنجليزية، أي (العقل والثـــورة)، الـــذي صدر عام 1941، وقد دار حول أفكار هيغل، ماركس، والنظريـــة الاجتماعيـــة الحديثة. وعرض فيه لصور التشابه بين هيجل وماركس في جوانب التفكير الجدلي والتحليل الاجتماعي، واسس لتقاليد ما عرف بـــ "الهيجلية الماركسية"[5]. فوفقاً له ((ان فكرة هيجل عن العقل ظلت محتفظة بالأماني المادية في تحقيق نظام عقلي حـــر

---

1 بوتومور (توم): المصدر السابق، ص 137.
2 هاو (الن): المصدر السابق، نفس الصفحة.
3 ينظر - كلنر (دوغلاس): الماركسية الغربية
4 Jay (Martin):Ibid, "in introduction")
5 ينظر - ماركيوز (هربرت): العقل والثورة "هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية"، ترجمة- فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 2، 1972.

للحياة، وان كانت قد احتفظت بها بصورة مثالية... وما لم ننجح في الكشف عن مضمون هذه الافكار والارتباط الباطن بينها، فسوف يظل مذهب هيجل يبدو ميتافيزيقياً غامضاً، مع انه في الواقع لم يكن كذلك ابداً. فلقد ربط هيجل نفسه بين تصوره للعقل وبين الثورة الفرنسية، واكد هذه الرابطة اعظم تاكيد[1])).

لقد كانت حجة ماركيوز في تأكيد الروح الثورية لمذهب هيجل الفلسفي تستند إلى تحليله لمفهوم هيجل عن "العقل"- ومن هنا جاء عنوان الكتاب -، فوفقاً له كان تصور هيجل عن العقل ذو طابع جدلي ونقدي واضح لأنه يقف موقف النفي "المعارضة" من كل تسليم جاهز ومسبق بالوضع القائم. وان تحت القشرة المحافظة الظاهرية، ثمة دوافع نقدية شبيه بتلك التي صيغت لاحقاً بصورة صريحة في كتابات ماركس[2].

لقد أثارت تأويلات ماركيوز هذه لفلسفة هيجل جدلا واسعاً في الأوساط الأكاديمية، حيث نظر بعضهم إليها على أنها مثلت تسويغاً للجوانب الرجعية لفلسفة هيجل السياسية، التي تكمن في إذعانه السياسي للنظام الملكي البروسي[3]. في حين يرى أخر، ان افتتان ماركيوز بمفهوم "السلب" او "النفي" Negation الكامن في صلب المنهج الجدلي الهيجلي، هو ما حمله على الإطراء على هذا الجانب من فلسفة هيجل[4]. بوصفه أداة عقلية تمتنع عن قبول المتناقضات الخطيرة التي تطفو على سطح الواقع، ومن هنا فأن الطريقة الجدلية في التفكير، ذات طابع نقدي للأوضاع القائمة التي تسكن نظام الحياة المستتب، الذي ينكر ما ينطوي عليه هو نفسه من إمكانات مشجعة[5].

---

1 المصدر نفسه، ص 30.

2 روبنسون (بول): اليسار الفرويدي، ترجمة – لطفي فهيم وشوقي جلال، مراجعة-قدوري حفني، دار الطليعة – بيروت، ط1، 1974، ص 103-104.

3 ينظر – ماكنتاير (السدير): ماركوز، ترجمة- عدنان كيالي، المؤوسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1971، ص 47. كذلك – احمد (قيس هادي): الانسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1980، ص 197-199.

4 ينظر – روبنسون (بول): المصدر السابق، ص 119.

5 ماركيوز (هربرت): العقل والثورة (هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية)، ترجمة- فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1970، ص 17.

"إن ماركيوز لم يكن هيجلياً بالمعنى الدقيق. بل ان ما شارك فيه هيجل هو الاعتقاد الجازم بالوظيفة التقدمية للتفكير السالب النفيوي"[1]. بدلالة انتقـاده لفلسـفة هيجـل السياسية واتهامه لها بخيانة منهجها العام، إذ يقول: ((إن الخطأ الذي وقع فيه هيجل ابعـد غورا بكثير من تمجيده للدولة البروسية، فجريمته ليست في كونه ذليلاً، بقدر ما في كونه قد خان ارفع أفكاره الفلسفية، ذلك لأن نظريته السياسية تسلم المجتمع للطبيعة، والحريـة للضرورة، والعقل للنـزوة والهوى، وهي في ذلك إنما تعكس النظـام الاجتمـاعي الذي ينحدر، في سعيه وراء حريته، إلى حالة طبيعية أحط كثيراً من العقل[2])).

ماركيوز، فرويد، الحضارة

بعد كتاب "العقل والثورة" شهدت حياة ماركيوز الفكرية توقفاً مؤقتاً اثنـاء الحرب العالمية الثاني وبعدها، حيث خدم ماركيوز في حكومة الولايات المتحدة من اوائل عام 1941 الى عام 1951، وانضم الى (مكتب الخدمات السرية) ثم عمل في وزارة الخارجية، ليصبح رئيس المكتب المركزي الأوروبـي بحلول نهايـة الحـرب العالمية الثانية. بدافع الرغبة في النضال ضد النازية[3]

ثم عاد الى العمل الفكري واصدر كتاب (ايروس والحضارة)في عـام 1955 الذي حاول فيه وضع توليفة جريئة من ماركس وفرويد ورسـم فيـه الخطـوط العريضة لمجتمع غير قمعي. فبعد ان كان فرويد قد أكد في كتابه "قلق في الحضارة" من أن الحضارة تتطلب حتماً القمع والمعاناة، نبه ماركيوز إلى عناصر أخـرى في نظرية فرويد تشير الى ان مكونات اللاوعي تقدم الدليل على ان الدافع الغريزي هو شرط السعادة والحرية الوحيد. هذه الأدلة تتضح بدقة، حسب فرويد، في أحـلام اليقظة، وأعمال الفن، والفلسفة، والنتاجات الثقافية الأخرى[4].

---

1 روبنسون (بول): المصدر السابق، ص 119.

2 ماركيوز (هربرت): العقل والثورة، ص 218.

3 Marcuse (Harold): Biographical notes on Herbert marcuse, 1997, : www.marcuse.org

4 See- Kellner (Douglas): Herbert Marcuse and the Vicissitudes of Critical Theory(kellners introduction in - Herbert Marcuse: Toward a critical theory of society "C O L L E C T E D PA p. E R S O F H E R B E RT M A R C U S E Vo l u m e Two" *E d i t e d b y* D o u g l a s K e l l n e r, p. 20-23.

بناء على ذلك، راى ماركيوز ان فلسفة فرويد في الحضارة القائمة على "نظرية التحليل النفسي"، وخصوصاً فيما يتعلق بأستنتاجه من ان الحضارة لاتقوم الا على الكبت والخضوع "لمبدأ الواقع" او "مبدأ المردود"، انما تؤكد ان ثمة ترابط جلي بين القمع الحيوي "الغريزي" والقمع الاجتماعي[1] فالمادية التاريخية التي اقتصر تحليلها على نشوء وتطور الصراعات الطبقية في المجتمعات بسبب التناقضات الاقتصادية، قد رافقتها دائماً جدلية بيولوجية، كان الصراع فيها سجالاً بين "مبدا اللذة" و"مبدأ المردود" داخل اللاشعور الفردي، فبقدر ما كانت تتقدم وسائل الاستغلال الطبقي، كان شقاء الإنسان البيولوجي وقمعه داخلياً يتزامن معها.[2]. اذ يقول ماركيوز:((لقد تضاعف عبر تاريخ الحضارة، الإرغام الغريزي الذي فرضه العوز، بالارغامات التي فرضها التوزيع الطبقي والعمل، إذ أن مصالح التسلط تضيف كبتاً متمماً إلى عملية تنظيم اِلغرائز الواقعة تحت سيطرة مبدأ الواقع[3])).

وقد ميز ماركيوز بين نوعين من الكبت: الأول هو (كبت أساسي)، تحتمه الضرورة البيولوجية لاستمرار الجنس البشري، فلابد من وجود قيود ضرورية لحماية الحياة نفسه واستمرارها، وهذا النوع لا يناقش ماركيوز استبعاده وإزالته. اما الثاني فهو، (كبت فائض) ناتج عن قيود وارغامات مضافة الى تلك الضرورية الطبيعية، وهي ليست الا انعكاساً لأشكال السيطرة الاجتماعية ونظمها ومصالحها عبر التاريخ، وهي التي يشدد ماركيوز على ضرورة تخليص الحضارة منها، اذا ما أراد الإنسان ان يعيش منسجماً مع طبيعته الحيوية[4].

وواضح هنا ان ماركيوز في إثارته لمفهوم "فائض الكبت"، قد المح إلى مفهوم "فائض القيمة" الذي ناقشه ماركس من قبل في نقده للاقتصاد السياسي الرأسمالي، قاصداً إضافة بعد تاريخي لنظرية التحليل النفسي[5]. ومثلما كشف

---

1 ينظر – ماركيوز (هربرت): الحب والحضارة، ترجمة- مطاع صفدي، دار الآداب، بيروت، ط2، 2007، ص 146-156.
2 ينظر – المصدر نفسه، ص 47-48.
3 ماركيوز (هربرت): العقل والثورة، ص 50.
4 احمد (قيس هادي): الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 1980، ص 184-185
5 ينظر – روبنسون (بول): المصدر السابق، ص 129.

ماركس عن ان فائض القيمة الناتج من عملية الإنتاج يكون دائماً في حوزة الرأسماليين، وتحرم منه "البروليتاريا"، رغم انه هي التي تنتجه، ينتهي ماركيوز، كذلك، الى ان "فائض الكبت" يوظف مثل هذا التوظيف.((وإذا كانت الحضارة الصناعية تمتاز أول ما تمتاز بالسيطرة السياسية والتكنولوجية...، فان هذه السيطرة تتوكد أيضا في دائرة الغرائز[1])). في حين تتيح إمكانيات هذه الحضارة نفسها، وفق ماركيوز، وبفضل تقدم التكنولوجيا، قيام مجتمع لا يلجا إلى الكبت والقهر، اذ أصبحت إمكانية استمتاع الإنسان بحياته الغريزية دون التخلي عن الجوانب العقلية، ممكنة جداً، فقد أصبح الإنسان قادراً على ان يشيد عالماً مزدهراً يتخلص فيه من العمل القاهر ويكتفي بعمل أشبه باللهو او اللعب، لكي يتفرغ للاستمتاع بغرائزه الطبيعية، لا على مستوى بدائي بل على ارفع مستوى تتجه له الحياة الحديثة[2].

ورؤيا ماركيوز هذه لحضارة لا قمعية ((تتضمن علاقة جديدة بين العقل والغرائز. وفيها تنقلب الأخلاق الحضارية رأسا على عقب بتحقيق الانسجام بين الحرية الغريزية والنظام، فحين يتم تحرير الغرائز من طغيان العقل القمعي فإنها ستتجه نحو إقامة علاقات حرة تسمح بنشأة مبدأ جديد للواقع[3]))

وهكذا رسم ماركيوز صورة لحضارة غير قمعية سيتحول فيها العمل إلى عمل غير مجهد شبيه باللعب، يكون فيه (الليبدو) حاضراً ومتحررا من الكبت، وان يوظف فيها الإنتاج الاجتماعي والثقافي لحضارتنا المعاصرة لتعزيز الحرية والسعادة.، بفضل تضاؤل احتمالات الندرة والوفرة المتزايدة.

دعوة ماركيوز هذه لحضارة غير قمعية، كانت مصدراً للخلاف مع زميله السابق إريك فروم الذي اتهمه بـ "العدمية" (تجاه القيم الاجتماعية القائمة) ووصف مذهبه بالمذهب أللذي غير المسئول[4].

---

1 ماركيوز (هربرت): الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة- جورج طرابيشي، دار الآداب – بيروت، ط3، 1973. ص 111.

2 ينظر – عواضه (د. حنان علي) مشكلة العلم وحضارة الايروس في فلسفة هربرت ماركيوز، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط 1، 2009.165-166.

3 ماركيوز (هربرت): الحب والحضارة، ص 215.

4 Kellner (Douglas): ibid, 23.

ماركيوز والماركسية السوفيتية

في نفس عقد الخمسينيات هذا، وخلال فترة عمله الحكومي، كمتخصص في النازية والشيوعية، أتم نشر دراسته النقدية عن الاتحاد السوفيتي السابق في عام 1958 وهو كتابه (الماركسية السوفيتية)، الذي حاول فيه تحليل العديد من الجوانب السلبية التي سادت التطبيق الاشتراكي الخاطئ في التجربة السوفيتية، ممثلاً ببيروقراطية الدولة وسيادة الطابع الايدولوجي حتى على مستوى القيم والثقافة. معلناً ان ما كان يجري هناك غريب عن أفكار ماركس[1]. فقد كان جوهر فلسفة ماركس، برأي ماركيوز، يقوم على نقد آليات اشتغال الاقتصاد السياسي الرأسمالي، التي تجرد الإنسان من ذاته الحقيقية وتقتل حيويته. ولقد كان الهدف منها، هو تحرر هذا الإنسان من الصراع المحتدم الذي يعيشه بين أدوات إنتاجه والطابع القمعي لتنظيم تلك القوى غير الخاضع له[2]

اما ما جرى في الاتحاد السوفيتي، فهو ليس تطبيق لاشتراكية ماركس ((فالثورة الاشتراكية اذا لم تسلم للشغيل الرقابة على أدوات عمله لن يكون الحال بأفضل مما هو عليه في النظام الرأسمالي[3])). وان ذلك لم يحدث، اذ لا وجود لرقابة فعلية للطبقة العمالية، والسلطة ممركزة ومفروضة من طبقة أعلى وهي سلطة البيروقراطية المرتبطة بالحزب (الأوحد)، التي تهيمن على كل شؤون الحياة، وتوجه المجتمع كله، إنتاجه واستهلاكه وأفكاره وأخلاقياته وأذواقه. وقد بلغت هذه "العقلانية القمعية" أشدها في الحقبة الستالينية[4]

لقد أكد ماركيوز ان ما جرى في التجربة السوفيتية، هو نفسه ما حذر منه ماركس، من ان إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج لن يقيم وحده مجتمعاً اشتراكياً، طالما ان سلطة الدولة المالكة لوسائل الإنتاج قد حلت محل سلطة الطبقة

---

1 ينظر – ماركيوز – هربرت): الماركسية السوفيتية، ترجمة – جورج طرابيشي، دار الطليعة – بيروت، ط 2، 1973.

2 2 قاسم (خضر دهو): الفلسفة النقدية عند هربرت ماركيوز، رسالة ماجستير مخطوطة، جامعة الكوفة، كلية الآداب، 2005.

3 ماركيوز (هربرت): الماركسية السوفيتية، ص 57.

4 ينظر– صعب (حسن): ثورة الطلاب في العالم، دار العلم للملايين – بيروت، ط1، 1968، ص 195.

الرأسمالية، فأبدل استلاب الإنسان في ظل النظام الرأسمالي باستلاب سياسي واقتصادي جديد في ظل الدولة (الاشتراكية)[1].

وعل الرغم من إقرار ماركيوز، بأن الاستشهادات التي أخذها لينين عن ماركس لا تناقض التصور الماركسي الأصلي، حول الإبقاء على الدولة في الطور الاشتراكي الأول، إلا إن الأساس هو ان الدولة الاشتراكية مكرهة على ممارسة وظائفها. فهي "لادولة الدولة" التي ستفكك وتحل نفسها شيئاً فشيئاً، بيد أن الدولة السوفيتية، برأي ماركيوز، كانت على خلاف هذا التصور، حيث كانت تمارس وظائف سياسية ضد البروليتاريا نفسها في ظل تنظيم استبدادي مركزي لعملية الإنتاج، بعيداً عن مشاركة المنتجين المباشرين في السلطة والإدارة والتخطيط.[2]

لقد أصبح جوهر الهدف الاشتراكي في الدولة السوفيتية، في محاولتها للحاق بمستوى الإنتاج في الدول الرأسمالية،. يتمحور حول الإنتاج المعجل. وحين كانت الزيادة الإنتاجية غاية قصوى، تحول الإنسان إلى مجرد أداة لتحقيق هذا الهدف، وخضعت جميع الاعتبارات الإنسانية لتنفيذ التخطيط الشامل. فكان أن غدا جلياً التناقض بين الفرد والمجتمع، والحرية والدولة، فالفرد يريد عملا اقل ومزيد من الحرية، ولكن الدولة تقدم متطلبات التصنيع والدفاع على هذه المطالب الفردية[3].

في حين كان المفروض إن التقدم التقني كان سيحقق تحسناً مضطرداً في مستوى الحياة، بحيث يكون في وسع الاقتصاد المؤمم ان يستغل إنتاجية العمل والرأسمال، فيخفض ساعات العمل ويزيد من رغد العيش، الا ان ما حدث، برأي ماركيوز، هو ان تطور المجتمع الشيوعي المعاصر كان معاكساً لهذا التصور، ولا زال الإنسان مقضياً عليه من قبل أدوات عمله بأن يكون عبداً في أطار "تعقيل" إنتاجي حافل بالوعود[4].

---

1 ينظر – العالم (محمود امين): ماركيوز او فلسفة الطريق المسدود، منشورات دار الآداب–بيروت، ط1، 1972. ص 84–85.

2 ماركيوز (هربرت): الماركسية السوفيتية، ص 60–61.

3 ينظر – قاسم (خضر دهو): المصدر السابق، ص 131–132.

4 ماركيوز (هربرت): الانسان ذو البعد الواحد، ص 77–78.

بعد هذا الأمل التفاؤلي، الذي قدمه ماركيوز على انه يقع ضمن إمكانيات حضارتنا (التكنولوجية) الحالية، انكفأت نظرته لاحقاً إلى تشاؤمية مفرطة مع صدور كتابه الأهم والأشهر، عام 1964 (الإنسان ذو البعد الواحد) والذي قدم فيه نقده الأوسع للنظام الرأسمالي ومجتمعه الصناعي المتقدم. حيث جاءت أطروحات هذا الكتاب لتعلن عن ضعف الطاقة الثورية في المجتمعات الرأسمالية، بسبب تطوير أشكال جديدة من الهيمنة والتوجيه عليه

ففي ظل المجتمع الصناعي المعاصر فإن أسس النقد يتم تقويضها، من خلال تكريس منظومة كاملة للسيطرة والهيمنة قوامها التقنية، حيث يتم إزالة الفوارق بين القوى المتناقضة في المجتمع، كما يبدو من خلال طرح المسائل على المستوى القومي كمصالح مشتركة بين الطبقات بينما هي في حقيقتها مصالح فئة معينة من الناس، وجرى التظليل على الصراع التاريخي بين الطبقة العاملة ورأس المال. اذ بالرغم من ان "البورجوازية والبروليتاريا ما تزالان الى اليوم الطبقتين الرئيسيتين في العالم الرأسمالي. لكن تطور هذا العالم قد شوه بنيتهما ووظيفتهما الى الحد إنهما ما عادتا تبدوان من وجهة نظر التاريخ عامل التحول الاجتماعي. ففي المجتمع الصناعي المتقدم، توجد اليوم مصلحة قوية توحد خصوم الأمس[1]"

ولكن مع ذلك، فثمة أسس تجعل للتحليل النقدي وظيفة ملحة، فنمو الإنتاجية في مجتمع الرفاه الحالي مترافق مع نمو وسائل التدمير، والغنى يواكب البؤس وبعبارة أخرى أعم "إن عقلانية المجتمع المعاصر وتقدمه وتطوره هي في جوهرها لا عقلانية[2]"، ومن هنا يجب البحث عن سبل للانتقال بالوعي البشري من حالة الوعي الزائف إلى الوعي الحقيقي الذي يعي مصلحته الحقيقية.

ان المجتمع "التقني" المعاصر ينحو فيه الإنتاج منحى الكلية ليحدد الحاجات الفردية ونشاطات الحياة الاجتماعية، فتزول الحدود بين عالم الحياة الخاص والعام، وتندمج الحاجات الفردية بالحاجات الاجتماعية، هذه الكلية (التوتاليتارية) سمة مشتركة بين أنظمة أوربة الشرقية الشيوعية والأنظمة الرأسمالية. اذ أخضع هذا

---

1 المصدر نفسه، ص 29.

2 المصدر نفسه، ص 30.

المجتمع عالم الاقتصاد والسياسة والثقافة كلها لخدمة مشروعه الهادف لتحويل الطبيعة. لقد هيمن العقل الأداتي على كل مناحي الحياة، فالمجتمع المعاصر مجتمع لا عقلاني لأنه يسلب ويدمر السمتين الأساسيتين للحياة البشرية: قدرة الإنسان على اتخاذ القرارات، والقدرة على تحويل بيئته[1].

في المراحل الاولى للمجتمع الصناعي كانت حرية الضمير والاستقلال الذاتي للفكر مكفولة أما الآن، فقد فقدت الحرية مضمونها الأصلي، وعلى الرغم من أن التطورات التكنولوجية اللامتناهية يمكن أن تفسح المجال نظرياً أمام تحرير الفرد من الندرة التي تنتج الاستلاب، عبر تنظيم الجهاز الإنتاجي بطريقة تلبي الحاجات الحيوية، إلا أن ما يجري على أرض الواقع مختلف تماماً، إن المجتمع الصناعي التكنولوجي المعاصر ذو نزعة كلية استبدادية سياسياً واقتصادياً، يحقق تحكمه عبر تصوير بعض المصالح الخاصة لفئة معينة كما لو أنها مصلحة عامة، والإشكالية هنا أن القمع السياسي لا يتم بالطريقة البدائية السافرة إنما يتم عبر نظام نوعي للإنتاج والتوزيع مترافق مع تعددية حزبية وصحافة حرة وفصل للسلطات مما يموّه العملية، ويجعل الاستبداد يجري تحت عباءة الديمقراطية[2].

ويؤكد ماركيوز، إننا حتى نفهم كيف تتم الهيمنة والرقابة على الأفراد حتى لا يخرجوا عن الإطار المرسوم لهم لضمان سير النظام على أكمل وجه، يجب علينا التمييز بين "حاجات حقيقية" و"حاجات كاذبة"، فالحاجات الكاذبة هي الحاجات التي تفرضها مصالح اجتماعية معينة لتبرير العدوان والظلم، وهي تحقق شعوراً بالسعادة لكنه شعور زائف كونه يمنع الفرد من إدراك الشقاء العام[3]. اذ أن "المجتمع الصناعي المتقدم" خلق احتياجات زائفة للناس، وحاجاتهم هذه قد حملتهم على الاندماج في النظام الحالي للإنتاج والاستهلاك.. فالفكر والثقافة ووسائل الإعلام والإعلان، والإدارة الصناعية، والأنماط المعاصرة للسلوك التي يتم تلقينها للناس،. كل ذلك، لابد ان يفضي إلى أعادة إنتاج النظام القائم نفسه،

---

1 المصدر نفسه، ص 32.
2 المصدر نفسه، ص 37 – 39..
3 المصدر نفسه، ص 40 – 41.

ويرسخ منهجيةً للقضاء على الرفض، والنقد، والمعارضة. فكانت النتيجة هي عالم الفكر والسلوك "أحادي البعد" الذي تلاشت فيه القدرة على التفكير النقدي وسلوك المعارضة[1].

لقد كانت الطبقة العاملة، فيما مضى، يتوقع لها أن تكون مصدر المعارضة الثورية داخل الأنظمة الرأسمالية، لكن الأخيرة، (رأسمالية القرن العشرين)، من خلال سياساتها الجديدة قد طورت تقنيات مختلفة من الهيمنة على الإفراد، كانت نتيجتها التضليل على الصراعات في ذلك المجتمع، فغدا الاستقرار الاجتماعي والسكون السياسي هو ما يطغى عليه. وهكذا أعلن ماركيوز تشككه باثنتين من المسلمات الأساسية التي كانت افترضتها الماركسية الأرثوذكسية "التقليدية"، إلا وهما: ثورية البروليتاريا وحتمية الأزمة الرأسمالية. اذ كانت أراء ماركيوز على النقيض تماما من المصادرات المتطرفة للماركسية التقليدية.

انتهى ماركيوز الى ذلك بعد ان دلل في كتابه "الإنسان ذو البعد الواحد" على أن الجهاز التقني في المجتمع الصناعي المتقدم قد ابتلع، الوجود الخاص والعام في جميع دوائر المجتمع، بعد ان استطاع تلبية الحاجات الفردية للطبقة العاملة فتمكن من دمجها به[2]. فهذه الطبقة، رغم كونها، على الدوام، عامل الثورة التاريخي، بحكم موقعها المركزي في سير عملية الإنتاج، الا إنها ((أصبحت، لمجرد مشاركتها في الحاجات التي توطد للنظام استقراره، قوة محافظة وحتى مضادة للثورة. ولم يعد صحيحاً ان الشغيلة يشكلون دائماً الطبقة الثورية[3]))

وإذا كان العامل ورب عمله يشاهدان نفس البرنامج التلفزيوني، وإذا كانت السكرتيرة ترتدي ثياباً لا تقل أناقة عن ابنة مستخدمها، وإذا كان الزنجي الأمريكي يملك سيارة من طراز كاد يلاك، وإذا كانوا يقرؤون جميعاً الصحيفة نفسها، فأن هذا التماثل رغم انه ليس دليلاً على إلغاء الفوارق الطبقية، إلا إن من المؤكد انه

1 المصدر نفسه، ص 47- 48.

2 المصدر نفسه، ص 59.

3 ماركيوز (هربرت): نحو ثورة جديدة، ترجمة – عبد اللطيف شرارة، دار العودة، بيروت، ص 36.

دليل على قدرة الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج على خلق حاجات زائفة لدى هؤلاء تزيد من عبوديتهم وتضمن استمرار السيادة عليهم[1].

إن ماركس كان قد حدد عوامل ثلاث، كأساس لقيام الثورات في المجتمع الرأسمالي وللانتقال للاشتراكية، هذه العوامل هي:

1. مستوى مرتفع من الإنتاجية غير مستخدم لتوفير حياة إنسانية للجميع، وهنا يحدث التناقض- الذي تتفاقم حدته-بين وفرة الإنتاجية الاجتماعية وإفقار البروليتاريا.
2. عدم تأمين نسبة للربح عن طريق الاقتصاد الرأسمالي، لتضمن إعادة إنتاج ذلك النظام، في مؤسساته الاجتماعية والاقتصادية وسلطته السياسية.
3. نمو التنظيم السياسي للطبقات الكادحة التي تعمل كقوة مزودة بالوعي الطبقي، وتبحث عن مصلحتها الحقيقية لا في النظام الرأسمالي، بل في نقيضه الاشتراكي[2].

إن هذه التغيرات النوعية-كما افترض ماركس-تتعمق إلى إن تنفجر، عن طريق ثورة الطبقة العاملة،البنى القائمة، وتستبدلها ببنى جديدة نوعيا. وقد انتهى ماركيوز إلى التشكيك بتوقعات ماركس. إذ رأى إن ((التطور الرأسمالي بلغ مرحلة لم تعد تنطبق عليها مقولات ماركس هذه... فهذا التطور قد ابرز تغيرا جوهريا في العلاقة بين الطبقتين المتناحرتين كفت معه البروليتاريا عن التصرف كطبقة ثورية[3])).

لقد أصبحت هذه الطبقة مندمجة في المجتمع الصناعي المتقدم - الذي حقق بفضل تقدم التكنولوجيا نجاحات هائلة على مستوى الإنتاجية والوفرة، ورافق ذلك ارتفاع اجور العمال وتحسن مستوى معيشتهم إلى حد واضح - حين خلق هذا المجتمع مصالح وحاجات استهلاكية زائفة لتلك الطبقة- ولمجمل شرائح المجتمع الأخرى- اخذ يغذيها بواسطة وسائل الإعلان والإعلام المختلفة، فأصبحت

---

1 ماركيوز (هربرت): الإنسان ذو البعد الواحد، ص 44.

2 هربرت ماركيوز: الماركسية السوفياتية، ترجمة-جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1973، ص 8.

3 المصدر نفسه، ص 8-9.

البروليتاريا متحكم بها بفضل حاجاتها تلك، إذ أضحى الميل لتلبية وإشباع تلك الحاجات مدخلا لان تكون مصلحتها مرتبطة بالنظام الرأسمالي نفسه الذي يؤبد عبوديتها. في حين كان الحرمان من تلك الحاجات هو ما كان ماركس قد افترض انه سيكون أساسا لثورتها[1].

لقد شخصت عدة تغيرات طرأت في المجتمع المعاصر على المقولات الماركسية الكلاسيكية عن "الحتمية التاريخية" للثورة. فقد كان البروليتاري بحسب ماركس شغيل يدوي يستهلك قوته الفيزيائية، وكان بؤس العمل الفيزيائي هو العنصر المادي الملموس في عبودية العمال واستلابهم، أما اليوم في ظل تعاظم دور الآلة والمكننة المتفاقمة الأرباح، ورغم أن التعب النفسي والذهني يحل محل التعب العضلي، يتزعزع التصور الماركسي الكلاسيكي عن التركيب العضوي لرأس المال ونظرية فائض القيمة، إذ باتت الإنتاجية تتحدد عبر الآلة وليس عبر جهد العامل الفردي ومروده الفردي.[2].

هذا التغير يؤدي بدوره إلى تبدل في وعي الطبقة وتشكلها كطبقة وكينونتها كطبقة، وهذا ما يتجلى في الاندماج الاجتماعي والثقافي للطبقة العاملة في المجتمع الرأسمالي، حيث أن التجانس في الحاجات وفي مستوى الحياة والنشاطات وأوقات الفراغ والنشاطات السياسية بين العمال وباقي فئات المجتمع ناتج في جوهره عن الاندماج في صيرورة الإنتاج المادية داخل المصنع بالذات[3].((إن الموقف السلبي للطبقة العاملة يضعف ويتراخى في عالم العمل التكنولوجي الجديد، ولم تعد الطبقة العاملة تمثل نقيضاً حياً لأحوال المجتمع الحالي.. فالهيمنة قد تلبست مظهراً إدارياً. والملاك الرأسماليون يتنحون عن وظائفهم كوكلاء مسؤولين، ويأخذون وجه البيروقراطي في جهاز الرأسمال الكبير... ان المستغلين الحقيقيين لبسوا طاقية الإخفاء وراء واجهة العقلانية، وهكذا يمسي الحقد والحرمان بـ هدف يتوجهان إليه، ويحجب القناع التكنولوجي العبودية واللامساواة[4])).

---

1 ينظر - كمال بومنير: جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص 203.

2 ماركيوز (هربرت): الانسان ذو البعد الواحد، ص 60 - 64.

3 عكاش (عمار): قراءة في كتاب الإنسان ذو البعد الواحد لهربرت ماركيوز: من القمع السافر إلى الهيمنة، (على موقع الحوار المتمدن الالكتروني(

4 ماركيوز (هربرت): الانسان ذو البعد الواحد، ص 67.

لقد انتقدت بشدة أطروحات ماركيوز هذه، التي جاءت في كتابه (الإنسان ذو البعد الواحد) من قبل المنظرين الماركسيين "الأرثوذوكسيين"، فضلاً عن تلك الانتقادات التي جاءت من مختلف المنظرين السياسيين وغير السياسيين. إلا أن هذه الأطروحات رغم تشاؤميتها الواضحة، فقد كانت ذات تأثير كبير على العديد من قوى "اليسار الجديد"، إذ ساهمت في تغذية وتأجيج استياؤهم ومعارضتهم لكلا النظامين الرأسمالي والشيوعي السوفيتي. علاوة على ذلك، واصل ماركيوز لدفاعه عن مطالب التغيير والثورة، ودافع عن القوى الناشئة للمعارضة الراديكالية الجديدة، وبالتالي جلب ذلك عليه، كراهية المؤسسات الرسمية، في حين انه كان يحظى باحترام الثوريين الجدد[1].

ماركيوز المنظر السياسي لليسار الجديد

رغم نظرة ماركيوز (اليائسة) هذه، تجاه النظرية الماركسية في الثورة، إلا انه لم يفقد الأمل نهائياً في بزوغ أفق ثوري جديد. فتشاؤميته البادية في (الإنسان ذو البعد الواحد) سرعان ما تحولت إلى تفاؤل ثوري في كتب ماركيوز اللاحقة، التي تزامن صدورها مع صعود الحركات الاحتجاجية ل"اليسار الجديد"، الذي أضحى ماركيوز واحد من الإباء الروحيين له في نهاية الستينيات. بعد إصداره لسلسلة من الكتب والمقالات التي مثلت أساساً فكرياً لسياسة "اليسار الجديد" ونقداً عميقاً للمجتمعات الرأسمالية. هذه الكتب هي: "التسامح القمعي" (1965)، "مقال عن التحرر" (1969)، و"الثورة والثورة المضادة"عام (1972).

إذ أناط ماركيوز بقوى (ممهدة للثورة) مهمة إفاقة الطبقة العاملة وإيقاظها من سباتها. هذه القوى تمثلت عنده بأدنى الشرائح الاجتماعية من «شريحة المنبوذين واللامنتمين، والعروق الأجنبية، والألوان الأخرى، والعاطلون عن العمل والعاجزون عنه. فهؤلاء يقفون خارج عجلة الرأسمالية - خارج سيطرتها وخارج رفهاها - وحياتهم تعبر عن الحاجة الملحة والمباشرة إلى وضع حد للشروط والمؤسسات الرأسمالية القائمة. إن معارضتهم ثورية حتى وان لم يكن وعيهم ثورياً[2]».

1 See - Kellner (Douglas): ibid, p. 26-28.
2 هربرت ماركيوز: الإنسان والبعد الواحد، ص 267.

وتتأسس فكرة ماركيوز هنا حول عدم اندماج تلك الجماعات في المجتمع الرأسمالي، لان هذه الجماعات محرومة من الامتيازات السلعية والاستهلاكية التي يقدمها المجتمع الرأسمالي - تلك الامتيازات نتذكر إنها كانت وراء اندماج الطبقة العاملة -، بحيث تزداد الفجوة في المستوى الاستهلاكي بين هؤلاء وبقية طبقات المجتمع، فالرأسمالية عاجزة عن الوصول إلى هؤلاء، وبالتالي فان نظام الحاجات الذي تمارس الهيمنة على الجمهور من خلاله، يصبح غير فعال[1].

هذه الشرائح مثلت القسم الأول من قوى ماركيوز الممهدة للثورة، أي (قوى الرفض). أما القسم الثاني منها، فتمثل عنده: بجماعات الشباب اللامنتمي (الهيبز)، والطلبة. الذين رأى فيهم قوة مؤثرة بشكل فعلي في التمرد على الأنظمة السياسية والاجتماعية القائمة، بدليل قيادتهم للحركة الاحتجاجية في جامعات الولايات المتحدة وأوربا[2]. وضم إليهم كذلك مثقفي الطبقات الوسطى الأكبر سنا. فقد شكل هؤلاء (الانتليجنسيا) الممهدة للثورة[3]. إذ وجد فيهم ماركيوز ما اسماه بـ (الحساسية الجديدة)

التي ترسم طريق الارتفاع بغرائز الحياة عن الغرائز العدوانية، وتحقق ""الرفض العظيم"" الذي يمكن من خلاله تحرير الإنسان من العقلانية التكنولوجية الأداتية[4]. وهيمنة (مبدأ المردود) المنظم للمجتمع الطبقي، نحو إعادة إنتاج الحضارة وفق أسس جديدة[5].

إن رؤى ماركيوز هذه، التي انتهت إلى التشكيك بالفعل الثوري للطبقة العاملة، والتحول عنه إلى قوى جديدة للثورة. تم تقييمها من قبل الباحثين في هذا الموضوع على أنها خروجا على أسس فلسفة ماركس، "الذي يجادل ماركيوز بشأن انتمائه إليها"، فمفهوم البروليتاريا ليس جوهريا في نظرية ماركس

---

1 حسن محمد حسن: النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، دار التنوير، بيروت، ط1، 1993، ص 207.

2 المصدر نفسه، ص 208.

3 هربرت ماركيوز: نحو التحرر (فيما وراء الإنسان ذو البعد الواحد)، ترجمة - ادورد الخراط، دار الآداب، بيروت، ط 1، 1972، ص 24.

4 قيس هادي احمد، المصدر السابق، ص 163.

5 إيمان حميدان: فلسفة الحضارة عند هربرت ماركيوز، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، 2005، ص 284-285.

الاجتماعية، بل هو بحق، يمثل نقطة بدايتها، فهي وفق تأكيدات ماركس الذات الثورية للمجتمع الحديث وأمل الانعتاق، وهي الرمز الذي قامت عليه النظرية الماركسية بأكملها. في حين جاءت نظرة ماركيوز إليها يائسة وكان أمله فيها واهياً إلى حد كبير. من هنا واجهت (الماركسية الجديدة) التي قدمها ماركيوز نقدا حادا تمثل بوصفها (ماركسية بدون بروليتاريا[1]).

كذلك، وصفت قوى ماركيوز الجديدة للثورة (أو بالأحرى الممهدة لثورة)، بأنها قوى هامشية ذات طبيعة ضعيفة، فالمهمشين من سكان الأحياء الفقيرة والسود والعاطلين عن العمل، إضافة إلى الشباب اللامنتمي والطلبة، هي من الفئات الصغيرة من البورجوازية ومن الفئات الدنيا من العمال، وهم لا يمثلون غالبية المجتمع. بالتالي، فأن دعوة ماركيوز –وفق نقاده– للثورة لن تفضي إلا إلى طريق مسدود، لأنها تخلت عن النضال الاجتماعي المنظم المتمثل بالصراع الطبقي التي وصفها ماركس[2].

يقول احدهم منتقدا مفهوم ماركيوز للثورة: ((الثورة وفق الماركسية هي ثورة الأغلبية العاملة المستغلة ضد الأقلية المالكة الاستغلالية، في حين إن الثورة عند ماركيوز هي ثورة الأقلية ضد الغالبية. وان ماركيوز سلم... بأن الثورة إنما تتحقق عن طريق الصفوة التربوية أي الدكتاتورية التربوية[3])).

إن هذه الانتقادات بشأن (هرطقة) ماركيوز، سوف تصح إذا ما كان ماركيوز قد انتدب قواه البديلة للثورة بديلا نهائياً لقوى الثورة التقليدية، أي البروليتاريا، أما أذا كانت تصريحات الأخير تشير إلى عكس ذلك، فأن هذه الاتهامات تغدو باطلة ولا طائل منها.

إذا ما نقبنا في نصوص ماركيوز سنتبين مدى التشويه الذي لحق أفكاره بسبب منتقديه. فهو رغم اعترافه باندماج الطبقة العاملة في النظام الرأسمالي وتخدر

1 ينظر – حسن محمد حسن: المصدر السابق، ص 119. كذلك– توم بوتومور: مدرسة فرانكفورت، ترجمة– سعد هجرس، مراجعة– محمد حافظ دياب، دار اويا، بنغازي– ليبيا، ط2، 2004، ص 133.

2 محمود امين العالم: ماركيوز أو فلسفة الطري المسدود، دار الآداب – بيروت، ط1، 1972، ص 159–164. كذلك – السدير ماكنتير: ماركوز، ترجمة– عدنان كيالي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1971، ص 57.

3 محمود امين العالم: المصدر السابق، ص 164–165.

وعيها الثوري، إلا انه لم ير مطلقا بقوى (اليسار الجديد) بديلا عتها، إذ يقـــول: ((ما زال صحيحاً إن التغيير الراديكالي للنظام الاجتماعي، اليوم، يعتمد على الطبقة التي تتكون منها القاعدة الإنسانية لعملية الإنتاج في البلاد الرأسمالية المتقدمـــة، أي على الطبقة العاملة...-فهي- لم تفقد دورها التاريخي ومازالت هي المحرك الرئيس للتحول[1])). إلا أنها في المرحلة الراهنة تتخذ مواقف محافظة، وهي بحاجة لعوامـــل مساعدة خارج هذه القوى، لانجاز ذلك التحـــول،(أي الثـــورة). فهـــي وفـــق ماركيوز)) طبقة ثورية {بالذات} وليس {من اجل الذات}، وان تثويرها يتوقـــف على العوامل المساعدة {الخارجية} عليها[2].

لقد تمثلت هذه العوامل المساعدة، عند ماركيوز (بقوى الرفض) الجديـــدة – التي اشرنا إليها ن قبل- في المجتمعات الصناعية المتقدمة، هذه القوى ليست ثوريـــة بذاتها، بل أنها يمكن أن توصف بأنها، محفزة وممهدة للثورة.[3] إذ يقول ماركيوز:((إن من الزيغ أن نـــزعم إن معارضة الطبقات الوسطى بســـبيلها إلى إن تحـــل محـــل البروليتاريا في وضيفتها كطبقة ثورية، وان حثالة البروليتاريا تغدو قـــوة سياســـية راديكالية...أنها ضعيفة التنظيم، بل لا تنظيم لها علـــى الإطـــلاق. إلا إن وعيهـــا وحاجاتها تقوم بدور العامل الكيميائي المساعد في الثورة[4])).

لقد أراد ماركيوز إن يلتقي العاملان التاريخيان للثورة، العامل الموضـــوعي والعامل الذاتي – رغم انه جسدهما في جماعات اجتماعية مختلفة، بل متعارضة.ألا إن ذلك جاء وفقه استجابة ومواكبة للتغيرات التي طرأت على بنيـــة الرأسماليـــة المعاصرة – ((فالعامل الموضوعي، أي القاعدة الإنسانية لعملية الإنتاج التي تستدىم بها المجتمع القائم، يظهر في الطبقة العاملة الصـــناعية، فهـــي رصـــيد وينبـــوع الاستغلال، أما العامل الذاتي، أي الوعي السياسي، فيظهر في شباب الانتليجنسيا اللامنتمي[5])).

---

1 هربرت ماركيوز: نحو التحرر، ص 68.
2 المصدر نفسه، ص 68.
3 ينظر العالم –(محمود امين): المصدر السابق، ص 171.
4 المصدر نفسه، ص 66.
5 المصدر نفسه، ص 71.

وهكذا، نجد في نصوص ماركيوز إجابات عميقة لمنتقديه، إذ اتضح إن مفهوم ماركيوز للثورة لا يتطابق مع الوصف الذي أطلقه احدهم ((ثورة الأقلية ضد الأغلبية.[1]))، بل إن الأقلية والأغلبية يسيران وفق أفكاره يسيران جنباً إلى جنب. أما وصف ((طريق الثورة لديه يمر عبر الصفوة التربوية[2]))، فهو ليس مثلبةً في نظريته وليس معيب مطلقاً، فهذا المفهوم بمعناه العام يسكن في قلب النظرية الماركسية ذاتها، إذ إن أراء ماركيوز المتعلقة بدور (الانتليجنسيا) في الثورة - التي تمثلت لديه بالطلبة والشباب اللامنتمي ومثقفي الطبقات الوسطى -، ليست بعيدة عن أراء المفكر الماركسي الايطالي (انطونيو غرامشي) ومفهومه عن (المثقف العضوي). كذلك نجدها شبيهةً من الدور الذي يحتله مفهوم (الحزب السياسي) في النظرية الماركسية وفق (لينين)، المتمثل في تنمية الوعي السياسي الثوري لدى الجماهير. فضلا عن، إن ماركس ذاته قد أشار إلى ما يشبه "مفهوم الصفوة" أو "الانتليجنسيا" حين أكد على ((إن الشيوعيين هم عمليا أكثر قطاع في أحزاب الطبقة العاملة تقدمية... وهم يمتازون عن جماهير البروليتاريا بامتلاكهم فهماً واضحاً لمسيرة الحركة البروليتارية وأوضاعها وأهدافها العامة[3]))، فلماذا يوجه اللوم إلى ماركيوز إذن؟

ماركيوز راهناً

كان النصف الثاني من عقد الستينات، هو ما شهد أوج شهرة ماركيوز، بعد إصداره لعدة كتب ومقالات ذات طابع سياسي راديكالي واضح، تزامن وتوافق مع الحركة الاحتجاجية في أمريكا ضد الحرب في الفيتنام، ومع حركة التحرر الوطني في البلدان المستعمرة، ومع حركة الحقوق المدنية للزنوج الأمريكان، وخصوصاً مع الحركات الاحتجاجية للطلبة في أمريكا وأوربا عام 1968 المطالبة بالثورة الجنسية والثقافية والتعليمية. ففي هذه المرحلة من التأثير الأعظم لأعماله، نشر ماركيوز العديد من المقالات أيضا، وألقى محاضرات وسط تجمعات الطلاب

1 محمود امين العالم: المصدر السابق، ص 164.
2 المصدر نفسه، ص 165.
3 ماركس (كارل) وفردريك انجلز: البيان الشيوعي، ترجمة وتقديم- محمود شريح، منشورات الجمل، كولونيا - المانيا، ط1، 2000، ص 56..

اليساريين في جميع أنحاء العالم.، حيث سافر على نطاق واسع ونوقشت تكراراً أعماله في وسائل الإعلام، ليصبح واحدا من المفكرين الأميركيين القلائل الذين حصلوا على هكذا اهتمام. وهو لم يتنازل عن رؤيته الثورية وواصل دفاعه عن اشتراكية تحررية.

وبعد ان اكتسب طلاب ماركيوز نفوذاً أكاديمياً طيباً لتعزيز أفكاره، وبعد الجدل العنيف الذي اثاره منتقديه. غدا ماركيوز مركزاً محورياً في الحياة الفكرية الأميركية. خصوصاً، والأوربية بشكل عام. حتى وفاة ماركيوز عام 1979.

فمنذ ذلك، كان تأثيره الفكري في أفول، بعد ان كان واحداً من المنظرين الراديكاليين الأكثر رواجاً وشهرةً في الستينيات والسبعينيات، وربما كان انحسار حركة "اليسار الجديد" التي كانت تدين بأفكاره، يساعد على تفسير هذا التراجع في حضور ماركيوز ثقافياً وسياسياً في مقابل الاهتمام الكبير في كتابات فوكو، دريدا، بودريار، ليوتارد، وغيرهم من فلاسفة "ما بعد الحداثة" الفرنسيين، أو منظري ما بعد البنيوية.

إلا إني أجد أن العودة إلى فكر هذا الفيلسوف، وتحليل مضامينه المتنوعة العميقة ستكون ذات فائدة كبيرة، خصوصاً ونحن هنا في البلدان العربية، كنا قد قرأنا أفكاره، عبر عدد من الدراسات لبعض الكتاب الأكاديميين العرب، التي جاءت في مرحلة التوجهات "الاشتراكية" القومية، فكانت أراء أصحابها معصوبة بعصابة الايدولوجيا، ومنفعلة بأثر نقد ماركيوز للدولة السوفيتية. معلنة تأمره على الاشتراكية والبروليتاريا. في حين أثبتت التطورات التاريخية عمق أراء ماركيوز التي أشرت خطا التطبيق السوفيتي وتوقعت انهياره.، ثم أخيرا أعلن "الربيع العربي" إن الطبقة العاملة هي ليس المسيح المنتظر الذي سيأتي حتماً ليقلب التاريخ ويقود الثورة، بل إن القوى الجديدة المتلاحمة معها هي من سيؤجج تلك الثورة، إذ كان الشباب العربي المثقف والمهمشين من العاطلين عن العمل وأبناء "العشوائيات" هم من صنع ثورات الربيع العربي، دلالة على صدق تنبؤات ماركيوز، التي سخر منها الكثيرون فيما مضى.

اريك فروم

(1980-1900)

اريك فروم

نحو علم نفس اجتماعي تحليلي

د. قاسم جمعة

قسم الفلسفة/الجامعة المستنصرية

نبذة عن حياة واعمال اريك فروم*

23 مارس- 1900، **ولد** اريك بنشاس فروم في فرانكفورت. حصل على البكلوريا بما فيها فصلان دراسيان في القانون. ودرس علم الاجتماع والنفس والفلسفة في مدينة هايدلبرغ. حصل على الدكتوراه على يد (الفريد فيبر) عن القانون اليهودي في علم الاجتماع. 1924 اصدر منشوراته الاولى بصفته تابعا للتحليل الفرويدي الارثوذكسي. 1929- اشترك في تاسيس معهد جنوب المانيا في فرانكفورت، تعلم في معهد برلين التحليل النفسي على يد هانز ساكس 1930- اصبح عضوا في معهد البحث الاجتماعي في فرانكفورت. 1934 الانتقال الى نيويورك والاستمرار في العمل في معهد البحث الاجتماعي في جامعة كولومبيا في نيويورك والعمل المشترك مع هاري سوليفان وكارين هورني. 1938- الانفصال عن المعهد. 1980- **موت** اريك فروم.

اعماله واثاره:

1922- كتابه اطروحة الدكتوراه عن القانون اليهودي في علم الاجتماع في جامعة هايدلبرغ باشراف الفرد فيبر شقيق ماكس فيبر. 1927- كتب بحثا بعنوان السبت 1929- كتب بحثا بعنوان التحليل النفسي والاجتماع. 1930- كتب كتابه تطور العقيدة المسيحية وكتب بحثا بعنوان الدولة مربيا نحو علم النفس الجنائي. 1931- كتب بحثا بعنوان السياسة والتحليل النفسي. 1932- كتب بحثا بعنوان حول منهج ووظيفة علم النفس الاجتماعي التحليلي، ملاحظات حول التحليل

النفسي والمادية التاريخية. 1932- كتب بحثا بعنوان علم الشخصية التحليلي النفسي واهميتها بالنسبة لعلم النفس الاجتماعي. 1934- كتب بحثا بعنوان اهمية علم النفس الاجتماعي لنظرية حق الام. 1935- كتب بحثا بعنوان الشرط الاجتماعي للعلاج بالتحليل النفسي. 1936- كتب بحثا بعنوان ميدان علم النفس الاجتماعي 1936- كتب مقالا بعنوان تاريخ وطرق التمرد على السلطة. 1937- كتب مقالا بعنوان عن الشعور بالعجز. 1938- كتب مقالا بعنوان الفلسفة الاجتماعية لعلاج الارادة عند اوتورانك. 1939-كتب مقالا بعنوان الانانية وحب الذات. 1941- الخوف من الحرية (**كتاب**). 1942- الايمان كمعالج للشخصية (**مقال**). 1943- الجنس والشخصية (**مقال**). 1947- التحليل النفسي والاخلاق. وهو عنوان كتابه الصادر بالانكليزية الانسان من اجل ذاته. 1949- عن علم الشخصية التحليلي النفسي وتطبيقاتها في فهم الحضارة (**مقال**). 1950- التحليل النفسي والدين (**كتاب**). 1951- الحكايات والاساطير والاحلام مدخل الى اللغة المنسية (**كتاب**) 1951- كتب مقالا بعنوان الرجل والمراة. 1955- المجتمع السليم (**كتاب**) 1955- تاثيرات المذهب الراديكالي لنظرية الغرائز على الانسان -رد على هربرت ماركيوز (**مقال**) 1955- كتب مقالا بعنوان حالة الانسان الراهنة او شرط الانسان الحاضر 1955- التحليل النفسي بوصفه علما (**مقال**). 1956- فن الحب (**كتاب**) وكتب مقالا يرد به على هربرت ماركيوز. 1957- الانسان ليس شيئا (مقال). 1959- التحليل النفسي علم ام تعصب (**مقال**) 1959- سيجموند فرويد شخصيته وتاثيره- بالانكليزية بعنوان مهمة فرويد تحليل شخصيته واثره (**كتاب**). 1960- التحليل النفسي وبوذية الزن (**كتاب**) 1960- البيان الاشتراكي الجديد (**مقال**) 1960- اسباب نزع السلاح من جانب واحد (**مقال**) 1960- هل يمكن ان يسود الانسان (**كتاب**). 1961- مفهوم الانسان عند ماركس (**كتاب**) 1961- التفكير السليم في السياسة الخارجية (**مقال**) 1961- البرنامج الشيوعي الجديد، اوراق عمل للسياسة الالمانية والعالمية (**مقال**) 1961- الشيوعية والتعايش السلمي والعمل المشترك (**مقال**). 1962- ماوراء الاوهام، اهمية ماركس وفرويد (**كتاب**). 1963- العقيدة المسيحية ومقالات اخرى (**مقال**) 1963-الشخصية الثورية (**مقال**) 1963- المذهب الانساني والتحليل النفسي-سلسلة باشراف فروم. 1964- روح الانسان وقدرته

على الخير والشر (**مقال**). 1965- تطبيق التحليل النفسي الانساني على النظرية الماركسية (**مقال**). 1966- سوف تكونوا كالاله. (**كتاب**). 1968- ثورة الامل- نحو تقنية انسانية او انسنة التقنية. (**كتاب**) 1968- مساهمة ماركس في معرفة الانسان (**مقال**). 1970- ازمة التحليل النفسي- مقالات عن فرويد وماركس وعلم النفس الاجتماعي. (**كتاب**) 1970- اشترك مع ميشيل ماكوبي في دراسة ميدانية بعنوان علم الشخصية التحليلي النفسي في النظرية والتطبيق. شخصية المجتمع في احدى القرى المكسيكية. 1970-. 1976- التملك والوجود (**كتاب**).

اريك فروم بين فرويد وماركس
من النقد إلى التأويل:

يستلهم اريك فروم، كل من فرويد وماركس ضمن نظريته النقدية، من خلال رؤية وتأويل أنثروبولوجي، لاحتواء التناقضات الجوهرية بين الاثنين، ومن ثم بناء منهجية فلسفية إنسانية تسهم في معرفة العالم الاجتماعي-النفسي، وهو ماأراده فروم من علم النفس الاجتماعي التحليلي.

يلتقي النقد الفرومي تجاه فرويد وماركس في نقاط مفصلية مهمة، ويتباين في البعض منها. رغم ذلك، فإن العملية النقدية-التأويلية تسعى لردم البون الشاسع بين التحليل النفسي والماركسية، وتقريب وجهات النظر معرفياً ومنهجياً، لتكوين مدخل مهم، لفهم طبيعة وحاجات الإنسان ودوره في التاريخ الإنساني، وعلاقته بالمجتمع وبالحضارة، فضلاً عن هذا، فهم العوامل السيكولوجية والاجتماعية التي تحكم الإنسان.

فالنظرية النقدية الفرومية تطرح فهماً يمزج التحليل الفرويدي والماركسي معاً. وتطمح إلى خلق مجال توفيقي بين فرويد وماركس، يتلافى النقص السيكولوجي الذي تعانيه الماركسية، والنقص السيسيولوجي الذي يعانيه التحليل النفسي الفرويدي، لذا تستخرج دلالات نفسية متناثرة في نصوص ماركس لكي يعوض النقص السيكلولوجي الموجود في دراسة البنية الاجتماعية الاقتصادية داخل المنهج المادي التاريخي. كذلك الحال مع فرويد، وإن كنا نعتقد أن التحليل الفرويدي لايلغي الحس الاجتماعي في دراسة الظواهر النفسية.

ومن الجلي انحياز النظرية الفرومية لسسيولوجيا ماركس في مواقع كثيرة، سعياً منها، لتخليص الفرويدية من عقمها. بعبارة أدق، انه يستثمر الماركسية أخلاقياً وانثروبولوجياً، لخلق فضاء تواصلي مع التحليل الفرويدي، مبيناً في البدء أوجه القصور في خطاب كل منهما، الا ان هذا لايعني ان النظرية النقدية الفرومية، تقلل من شأن التحليل الفرويدي، بل العكس، حيث يكرر فروم مراراً، مآثر وعظمة فرويد والتحليل النفسي في أغلب أعماله، بمعنى ان فروم برأينا بقي فرويدياً–ماركسياً، رغم نقده الشديد لأفكارهما، والذي تعزز أخلاقياً وانثروبولوجياً ودينياً. إن فروم يسعى إلى بيان مدى الإشكالية التي يقع فيها التحليل الفرويدي وأوجه التقصير المنهجي في خطاب المؤسس، لاسيما في فهم طبيعة الإنسان ودوافعه وحاجاته وعلاقته بالآخرين وكيفية العلاقة بين الفرد والمجتمع والحضارة. ويقابل هذا السعي المذكور، الرغبة الصريحة لتلافي التحريفات وألوان التشويه التي طالت التحليل النفسي والماركسية، وطروحاتهما، التي لم تعر أهمية للشأن السيكولوجي للفرد والمجتمع بالنسبة للماركسية، وللشان الاجتماعي بالنسبة للفرويدية.

وإذا كنا قد أوحينا بأن فروم يقف إلى جانب الرؤية الاجتماعية الماركسية بالضد من الرؤية الفرويدية ذات الطابع البايولوجي، فإن هذا لايعني التطابق التام مع ماركس والاختلاف العميق مع فرويد، بل يعني الوقوف بمسافة نقدية واحدة، تتراوح بين ماركس وفرويد، لخلق توازن فلسفي إنساني، يلغي تناقض وتضارب الآراء الفكرية بينهما، إذ يقول: "أود أن أتكلم عن أفكار فرويد وماركس، وعلى تصوراتهما النظرية وعلى التناقضات بينهما وعلى الكيفية التي يستطيع المرء أن يتوصل بها، بحسب رأيي، إلى تركيب حين يحاول أن يفهم هذه التناقضات ويلغيها"[1].

وعلى الرغم من اختلافات التحليل الفرويدي والماركسي، فإن نظرية فروم الانسانية تكشف نقاط الالتقاء والاشتراك التي تجمع الرؤيتين، سيما في مسائل:–

1. الشك.
2. الحقيقة بوصفها مصدراً للتحرر من الأوهام.

---

1 اريك فروم، ماوراء الأوهام ت صلاح حاتم، دار الحوار دمشق، ط1 1994 ص 18.

3. النـــزعة الإنسانية.
4. المنهجية الديناميكية والجدلية في التحليل الفرويدي والماركسي على التوالي[1].

فالتحليل الفرويدي-الماركسي يهتم بتحرير الإنسان من أوهامه، عبر الشـــك وصولاً إلى حقيقة دوافعه وعلل سلوكه وتفكيره الواعي.

رغم ماذُكر أعلاه، فإن أوجه التلاقي والتقارب بين التحليل الفرويدي والتحليل الماركسي عديدة، مثلما هي أوجه اختلافاهما، علما انـــه ينبغـــي الإلتفـــات إلى ان المنهجية الفرويدية والماركسية ذات طابع تفسيري لا تنبؤي، حيث الهما ينتميـــان إلى العلوم الإنسانية التي لايحقق طموحها العلمي، الدقة، بالصورة التي يمكن أن تجعلـــها علوماً تنبؤية. فما يجعل الماركسية والفرويدية متقاربة أكثر، يتحلى في اشتغالهما على حقول السياسة والأخلاق والدين والتربية وتطور المجتمعات البشرية، فضلاً عن الرؤية المنهجية الساعية لفهم السلوك الإنساني[2]. فالقدرة التفسيرية لاتؤدي بنظرية ما نحـــو الايديولوجيا، بعبارة أخرى، ان التفسير النظـــري لايـــؤدي إلى الوقـــوع بمـــرض الايديولوجيا، إلا إذا كان تفسيراً تنبؤياً يطرح تصوراته الفكرية بشكل يعكس مدى حتميتها. ولعل هذا الموضوع من الأهمية بمكان، بحيث تحولـــت بســـببه الماركســـية والفرويدية من الإطار العلمي إلى الإطار العقائدي الجامد، ومن ثم قضت الايديولوجيا على الروح العلمية، مما يدفع إلى القول، بأن الماركسية أصبحت أيديولوجيا، عنـــدما انسلخ عنها البعد الثوري، لاسيما عندما ارتبطت بنظم سياسية، لم تراعِ التحـــولات التاريخية التي غابت عن أنظار ماركس واتباعه كما يرى أحد البـــاحثين، بحيـــث ان ماركس لم يأخذ بالحسبان تلك التطورات و لم يستطع التنبؤ بها، بعكس فرويد، الذي هو (ثوري) بالمعنى العقلي والوجودي، لاســـيما انـــه لم يطـــرح رؤيتـــه العلميـــة السيكولوجية بوصفها فلسفة للتاريخ[3]، بل بوصفها سيكولوجيا علاجية اجتماعية.

---

1 اريك فروم، المصدر نفسه، ص 21-32.

2 بورن أوسبورن: الماركسية والتحليل النفسي، ت: سعاد الشرقاوي، دار المعارف، مصر، 1972، ص 135 ومابعدها. وكذلك ص 11 ومابعدها.

3 بيير فوجيرولا: الثورة الفرويدية، ت: حافظ الجمالي، منشورات وزارة الثقافة، دمشـــق، 1972، ص 7 ومابعدها. هذا الرأي لايتوافق مع رؤية فروم النقدية تجاه فرويد بوصـــفه مفكر طرح تصوراً عن فلسفة التاريخ أو مخططاً دون أن يعطيه شكلاً منهجياً كما عبّـــر فروم، ينظر: اريك فروم، أزمة التحليل النفسي، ص 53.

ورغم ذلك، عندما تنبأ ماركس بتزايد الكتل البشرية، نتيجة لتطور الرأسمالية، صاغ نبوءته بصورة محددة إلى درجة بعيدة، مما أدى هذا إلى ان يتسلح البعض بهذا التنبؤ للمناداة بأن الأحداث أثبتت انه لم يكن على صواب. وإذا كان ماركس قد تنبأ بعدم استقرار متزايد للرأسمالية... فهل يمكن اعتباره مخطئاً كبيراً؟ نستطيع أن نقول ونحن على حق ان النبوءة تحققت في المبدأ وإن اتخذت تفاصيل الأمور اتجاهاً مختلفاً بعض الشيء"[1].

يختلف التعليل وفقاً لرؤى الباحث، هذا مما لاريب فيه، أما ان تُلغى تبعية مايحدث من نظرية معينة، كانت قد تنبأت به في يوم من الأيام، فهذا مما لا أملك عليه سلطانا؟! وبذا فإننا نرفض كل آليات التبرير الايديولوجي، فالنظرية مسؤولة عن مايحدث بقدر ماتوحي وتؤكد عليه، فكيف نعلل النازية وأنظمة الحكم الفاشية، إذا لم نحاسب الأطر النظرية التي بشرت بها؟ وماهي الآليات النظرية مثلا التي يتأسس عليها الاستغلال الرأسمالي؟ كيف نترك خطابات العنف المقدس الديني والعلماني الحاضرة اليوم، بدون أن نفهم مايؤسسها نظرياً ونحاسبه عقلياً ووجدانياً؟! صحيح إن هنالك فرقاً بين النظرية والتطبيق، إلا ان هذا لايُلغي محاكمة النظرية على عقمها وسوء تفسيرها وآليات تبريرها للعنف والاستغلال والموت المجاني!. ان النظرية النقدية الفرومية تحارب الايديولوجيا وتسطيح الوعي الإنساني من خلال التأكيد على أهمية العقل النقدي ذي الطابع الإنساني. لذلك توجه سهام نقدها، لأغلب أفكار التحليل الفرويدي، سواء مايتعلق بطبيعة التحليل النفسي العلاجية والعلاقة بين المحلل والمريض، ومفاهيم التحليل النفسي ذاته، أو مايتعلق بالإنسان والمجتمع والحضارة، وحاجات الإنسان الأساسية ودوافعه وطبيعته الحقيقية، والعلاقات الاجتماعية هذا من جهة، ومن جهة أخرى ينتقد فروم أطروحات فرويد حول الدين والسياسة ودور المجتمع. يتجلى كل ذلك عن طريق مفاتيح علم النفس الاجتماعي التحليلي الإنساني، الذي يبحث في الفردي عما هو

---

1 بورن اوسبورن: الماركسية والتحليل النفسي، ص 137. نحن لانوافق على رأي المؤلف الرامي إلى التفريق بين صحة النظرية وخطأها بمعزل عن صحة التنبؤ أو تحققه أو عدم تحققه. فهنالك فرق بين التفسير والتنبؤ، لكن برأينا يتحقق البعد النقدي للنظريات متى ما تلازم التفسير والحدث والتنبؤ.

اجتماعي وبالعكس، بعبارة أوضح، يدرس عوامل الالتقاء الحضاري للشأن الاجتماعي والاقتصادي والسيكولوجي واللاهوتي.

إن المنهجية السيكوانثروبولوجية، ذات الطابع الفلسفي، التي يدشنها فروم، تفضح ماهو مختبئ في الفرويدية والماركسية على حدٍ سواء، واللذان لم يتجاوزا أفق الحضارة البرجوازي المادي، لنقل بعبارة أدق ان النظرية النقدية تكشف عن الأصل اللامفكر فيه في المدرستين، فالإهمال الذي تلقاه النواحي النفسية في المنهجية المادية الماركسية على سبيل المثال، كان سبباً لعدم إدراك الدوافع الحقيقية للسلوك البشري مما أدى بالماركسية للوقوع في خانة التشويه الايديولوجي والتسطيح الفكري كما عبّر عن ذلك جان بول سارتر[1].

إن عمل فروم الفلسفي، يتطلب استجلاء وتوضيح نقاط التشابه والاختلاف بين الفرويدية والماركسية، لكي يتسنى القيام بعملية تركيب فكري بينهما، تسهم في إغناء النظرية النقدية الانثروبولوجية.

ويؤكد فروم كثيراً أهمية ماركس وفرويد ودورهما التنويري في بيان أوهام العقل الغربي وآليات تزييف الوعي والحقيقة، وكشف الأباطيل ومظاهر التضليل الايديولوجي التي حرّفت الحقائق وأخفتها عن الإنسان. ويشيد فروم، بكل رواد التنوير الباحثين عن الحقيقة بإزاحة الأوهام إذ يقول: "لقد زعزع نيتشه التفاؤل القانع، تفاؤل القرن التاسع، وكذلك فعل ماركس، ولكن بطريقة مختلفة وجاء تحذير آخر بعد هذا بقليل من فرويد، ومن المؤكد ان معظم تلامذته لم تكن لديهم سوى فكرة ساذجة للغاية عما يجري في المجتمع..."[2]. ولايفوت فروم، ان يذكر لنا أمثلة عن رواد البحث عن الحقيقة، أمثال كيركجارد وكافكا[3].

الماركسية والتحليل النفسي الفرويدي، هما وسيلتان لمعرفة الإنسان تكمل أحدهما الأخرى أولاً، وانهما معاً يشيران علينا بطرق علاجية وعلامات للتوجيه في حل مشكلاتنا ثانياً، ويدرسان ماهو لامعقول اجتماعياً بالنسبة للماركسية وفردياً

---

1 جورج طرابيشي: سارتر والماركسية، ص 63 ومابعدها. وينظر امام عبد الفتاح امام: المشروع الانثروبولوجي عند سارتر- ضمن كتاب دراسات فلسفية مهداة الى روح عثمان امين-دار الثقافة مصر 1979 ص 355 ومابعدها.

2 اريك فروم: الخوف من الحرية، ص 15-16.

3 المصدر نفسه، ص 110.

بالنسبة للتحليل النفسي ثالثا[1]، لذلك فإن مايبرر الأهمية العلمية التنويرية للماركسية والتحليل النفسي، هو ان العالم الذي يسوده اللامعقول (نفسياً واجتماعياً) يتطلب من العلم بحث هذا اللامعقول[2]، وهو العمل الفكري الذي تصدى لـه التحليل الفرويدي الماركسي. كل مايُذكر اعلاه، لاينفي العوز الذي تعانيه المادية الجدلية، الناجم من غياب البعد السيكولوجي في دراستها للإنسان فردياً واجتماعياً، عليه فإن كل النقد العميق الذي تمارسه الماركسية للامعقول الاجتماعي، لاينضج ويثري، إلا بروافد التحليل النفسي، التي تخرج الماركسية من ضيق الأفق الايديولوجي النابع من الجهل السيكولوجي للامعقول الاجتماعي[3]. كذلك الحال مع الفرويدية في تغافلها لدور اللاوعي الاجتماعي، مما يؤدي إلى الوقوع في الجمود والتدهور[4].

من الأهمية ذكر رأي فرويد بالماركسية، والذي هو برأينا، ماسوف يكرره فروم في نقده للماركسية خاصةً تغافلها عن دور وقيمة العوامل النفسية، اذ يقول فرويد: "إنني آسف لقصور معرفتي بها.. إن أبحاث كارل ماركس في بنية المجتمع الاقتصادي وفي تأثير الأشكال المختلفة للتنظيم الاقتصادي في كل مجالات النشاط البشري قد أصبح لها اليوم نفوذها الأكيد.. وبديهي ان الماركسية لاتدين بقوتها لا لتصورها للتاريخ أو لتنبؤاتها المستقبلية التي تستخلصها من هذا التصور، وإنما لإدراكها الواضح لفعل الظروف الاقتصادية وتأثيرها الحاسم في الإنتاج الفكري والفني والأخلاقي للإنسان. وهكذا أميط اللثام عن جملة من العلاقات والترابطات السببية التي كادت تكون مجهولة حتى ذلك الحين، غير انه لايمكن التسليم بأن العوامل الاقتصادية هي العوامل الوحيدة التي تحدد سلوك الناس في المجتمع، فمن الحقائق التي لاسبيل إلى إنكارها ان مختلف الأفراد والشعوب والسلالات، لايكون سلوكها واحداً في نفس الظروف الاقتصادية. وهذه حقيقة تبرهن بذاتها، على ان العامل الاقتصادي لايمكن أن يكون العامل الحاسم الوحيد، بل من المحال أن نفهم

---

1 بورن اوسبورن: الماركسية والتحليل النفسي، ص 135-136.
2 بورن اوسبورن: الماركسية والتحليل النفسي، ص 136.
3 المصدر نفسه، ص 164.
4 اريك فروم: أزمة التحليل النفسي، ص 110.

كيف يُغض النظر عن العوامل النفسية حين يتعلق الأمر بـردود فعـل الكائنـات البشرية الحية؛ لأن هذه العوامل لاتساهم في إقامة الظروف الاقتصادية فحسب، بل تحدد كذلك أفعال الإنسان، والإنسان لايستطيع أن يعمل حتى وهو يتمثل لهـذه الظروف، إلا من خلال دوافعه الغريزية البدائية، كغريـزة البقـاء، والعدوانيـة، والحاجة إلى الحب، والحاجة إلى التماس اللذة وتفادي الألم. ولقد أكدنا.. الـدور الذي تقوم به الأنا الأعلى، تلك السلطة التي تمثل تقاليد الماضي ومثله، والتي تقاوم الضغط الذي تصنعه الظروف الاقتصادية الجديدة، لمدة من الزمن. وأخيراً، يجب أن لاننسى ان الجماعة البشرية تغشاها- وهي خاضعة للظروف الاقتصادية- عمليـة تطور ثقافي يسميها البعض بالحضارة وهي عملية تتأثر مـن دون شـك، بجميـع العوامل الأخرى، لكنها مستقلة على التحقيق عنها من حيث نشأتها، فهي تحـول الغرائز عن أهدافها الأصلية، وتحمل الناس على أن يتمردوا على ماكانوا يبيحونـه ويحتملونه من قبل. ويبدو فضلاً عن ذلك، ان التوطد المطرد للروح العلمية إحدى نتائجها الأساسية، فمن أراد أن يجعل من الماركسية علماً حقيقيـاً مـن العلـوم الاجتماعية، تعيّن عليه أن يجلو الدور الذي يقوم به كل واحد من هـذه العوامـل المختلفة تفصيلاً، أي يتعين عليه أن يدرس الاستعداد الجبلي العام للإنسان، وتفاوته تبعاً للسلالة، والتعديلات التي تطرأ عليه بفعل الظروف الاجتماعية والنشاط المهني وطرق كسب الرزق، وأن يفحص كيف تتضافر هذه العوامل المختلفة بعضها مـع بعض أو يتنافر بعضها مع بعض"[1]. ومثلما يستثمر فروم الرؤية الفرويدية النقديـة تجاه الماركسية، سوف يستثمر رؤية ماركس النقدية بصدد علم الـنفس وإهمالـه للبعد الاجتماعي-الاقتصادي حيث يقول ماركس "إن تاريخ الصناعة والوجـود الموضوعي المكون للصناعة، هما كتاب القـوى الإنسـانية الجوهريـة المفتـوح، سيكولوجيا الإنسان الحاضرة عيانياً، التي لم يكونوا إلى الآن يتصورونها في ارتباطها مع ماهية الإنسان، بل دائماً فقط من وجهة نظر علاقة خارجية ما من علاقـات

1 فيصل عباس: الإنسان المعاصر في التحليل النفسي الفرويدي، دار المنهل، بـيروت، ط1، 2004، ص 111. وكذلك ينظر: بورن اوسبورن: الماركسية والتحليل النفسي، ص 8. ينظر كذلك: محمد الجوة: مفهوم القمع عند فرويد وماركيوز، ت: فتحي الرقيـق، دار الفارابـي، بيروت، ط1، 1994، ص 115.

المنفعة، لأنهم- بما أنهم كانوا يتحركون داخل الضياع- لم يكن بإمكانهم أن يتصوروا كواقع قواه الجوهرية وكفاعلية نوعية إنسانية، سوى الوجود الكلي للإنسان، الدين أو التاريخ في ماهيته المجردة الكلية (السياسة، الفن، الأدب، الخ)... إن علم نفس يبقى مغلقاً بالنسبة له هذا الكتاب، أي على وجه التحديد الجزء الأكثر حضوراً عيانياً والأقرب منالاً من التاريخ، لايمكن أن يصبح علماً واقعياً وغني المحتوى فعلاً، إذ مايجب أن نفكر عن علم يعطي نفسه مظاهر مالية ويطرح تجريدياً هذا الجزء الكبير من العمل الإنساني، ولايساوره الشعور بنقائصه، مادامت كل هذه الثروة التي تفتّحها الفاعلية الإنسانية لاتوحي له بشيء، سوى ربما بما يمكن أن يقال بكلمة: "حاجة" "حاجة عادية مبتذلة"؟"[1].

إن مايرغب فروم تحقيقه بشكل فعلي، تجلى في مساهماته الجادّة في تأسيس علم نفس اجتماعي تحليلي، يستلهم الرؤى المذكورة آنفاً، ليتجاوز محدودية علم النفس وعلم الاجتماع، من خلال اعماله المبكرة في معهد البحث الاجتماعي بدايات العقد الثالث للقرن العشرين، من أجل خلق وجهة نظر اجتماعية-نفسية ترتكز على الماركسية والتحليل النفسي، على سبيل المثال في مقالاته المنشورة في مجلة المعهد، حول منهج علم النفس الاجتماعي ووظيفته وعلم الشخصية التحليلي النفسي وأهميته بالنسبة لعلم النفس الاجتماعي التحليلي في عام 1932، أضف إلى ذلك دراساته الميدانية في بحثه عن العمال والموظفين المنشور عام 1980، وفي دراسته حول السلطة والعائلة في ملف المعهد المنشور بإشراف هوركهايمر عام (1936)، كل هذه الأعمال وما تلاها بعد الهجرة إلى أمريكا، شكلت الأساس الحقيقي لبلورة علم نفس اجتماعي تحليلي، بغض النظر عن مواقف المعهد المتراوحة بين القبول والرفض لأعمال فروم النقدية تجاه فرويد، والتي كانت مقبولة من قبل رئيس المعهد-هوركهايمر آنذاك، إلا ان التحاق أدورنو بحلقة المعهد الخاصة بعلم النفس، غير المواقف تجاه عمل فروم الاجتماعي النفسي وطموحه العلمي في تطبيق هذه المناهج في دراسات ميدانية، خاصةً بحثه حول العمال والموظفين، ابعد موقف هوركهايمر عن فروم. مع أهمية الأخذ بالاعتبار طبيعة العلاقة الشخصية بين أدورنو

1 كارل ماركس: مخطوطات 1844 الاقتصاد السياسي والفلسفة، ت: الياس مرقص، منشورات الثقافة، دمشق، 1970، ص 223-224.

وفروم، المبنية على الكراهية والحقد، وغيرها من العوامل التي كان لها دور في إبعاد فروم عن المعهد وانفصاله عنه عام 1939[1]. يناقش الأستاذ "فونك" هذه المسألة المهمة في كتابه عن إريك فروم ويستشهد بنص لفروم يقول فيه: في السنوات الأولى للمعهد، طالما كان لايزال في فرانكفورت وجنيف، لم يعترض هوركهايمر على نقدي لفرويد.. لم يغير هوركهايمر رأيهُ في السنوات التي كان فيها المعهد في نيويورك، فهو دافع عن الفرويدية الأرثوذكسية واعتبر فرويد بسبب رأيه المادي في الجنس، ثورياً حقيقياً..أنا أظن، إن هذا عمل تم بتأثير أدورنو، الذي انتقدته بشدة منذ ظهوره في نيويورك.."[2]. فالأسباب الخلافية بين فروم والمعهد لم تكن علمية على نحو تام، إذ تخللتها عوامل شخصية عملت على تهميش أعمال فروم وبالتالي فصله عن المعهد. عليه، فإن نقده لفرويد وتجديده لروح التحليل الفرويدي المتجذر في الليبيدو الجنسي، بغض النظر عن تطورات فكر فرويد، واسهاماته في تأسيس علم نفس اجتماعي تحليلي، لم تكن هي العامل الحقيقي فحسب، إذ حضرت العلاقات الشخصية المنفصلة، ولعبت دوراً مهماً في هذا الصدد[3].

أولاً- مفهوم الإنسان بين التحليل الفرويدي وعلم النفس الاجتماعي التحليلي:

يتضح مفهوم طبيعة الإنسان وحاجاته الأساسية ودوافع سلوكه وماهية شخصيته عند فروم، عن طريق نقده المزدوج لكل من فرويد وماركس معاً، بالإضافة إلى عملية تأويله الانثروبولوجي لكليهما. بلا شك إن المفهوم الفرويدي كانت له الحصة الأكبر في النظرية النقدية، سيما ان فرويد كان قد طرح تصوره عن الإنسان، بالاستعانة بمصادر معرفية، يكاد ينحصر مفهومها للإنسان في أطر لاتأخذ بالاعتبار إلا الجوانب البايولوجية، أو بمعنى أدق الجوانب المادية الفسلجية

ينظر:

(1)Helmut johach: Erich Fromm, und die kritische theorie des subjects. p. 1-21 www.from- gesellschaft.de..

2 Rainer Funk: Erich Fromm: mit selbstzengnissen und Bilddokumenten, Rowoht, Hamburg, 1983. p. 97.

3 راينر فونك، مصدر سابق، ص 97 ومابعدها.

للإنسان وحاجاته الجنسية الملحة. لذا فإن التصور الأنثروبولوجي المُقدم من قبل النظرية النقدية الفرومية، لايتوافق مع الصورة الفرويدية المحددة للإنسان في مجال الطاقة الجنسية النفسية -الليبيدو-. ومن جانب آخر لم تسلم الماركسية من الانتقادات، بحيث أُنتقدت بشدة من قبل فروم، لأنها انحسرت في فهمها للإنسان في الجانب الاقتصادي فحسب، مع الأخذ بنظر الحسبان مقدار التشويه والتحريف الايديولوجي لأفكار ماركس بشكل عام وتصوراته الانثروبولوجية عن الإنسان بشكل خاص، والتي كانت محط اهتمام وتبني من قبل النظرية النقدية الفرومية. إن البايولوجيا الفرويدية والاقتصاد الماركسي، كانا عرضةً لانتقاد شديد من قبل فروم، فالإنسان ليس مادة بايولوجية تحكمها أبعاداً اقتصادية فحسب، انه كائن خلاق وعضو اجتماعي فاعل لا منفعل فحسب. له حاجات إنسانية تخصه ككائن بشري تميزه بعد ذلك ككائن نوعي، مثلما له حاجات فسلجية-بايولوجية ومادية اقتصادية. فضلاً عن حاجات الإنسان المحددة اجتماعياً وتاريخياً، أي إن الإنسان الفرومي كائن يمتلك قيماً تخص نوعه انثروبولوجياً من جهة، وتخص وجوده الطبقي الاجتماعي-التاريخي من جهة ثانية. وإذا كان ذلك مفهوماً، فإن التصورات الفرويدماركسية تبدو على كل حال، عقيمة على المستوى البعيد.

ويطرح فروم بجرأة مفهومه للإنسان، وبطريقة تأويلية مغايرة لفرويد وماركس. فالفرويدية تصور الإنسان، كائناً بايولوجياً-فسلجياً نفسياً، تحركه دوافع وقوى، نحو غايات ملحة بالضرورة بحسب مبدأي اللذة والألم، طفلاً كان أم بالغاً. كما وضح ذلك فرويد في نظريته حول الجهاز النفسي وصراع الهو والأنا والأنا الأعلى[1].

فطبيعة الإنسان حسب فروم، تتحكم بها عوامل، بايولوجية وحضارية أنثروبولوجية وعوامل اقتصادية-اجتماعية نفسية، وكل عامل منها يؤسس حاجات ودوافع متباينة.

من ذلك نفهم تأكيد فروم للفرق بين طبيعة الحاجات ومصدرها، ومن ثم فالحاجات الأساسية هي حاجات ذات مصدر ثابت لايتغير، منها حاجات

---

1 سيجموند فرويد: الموجز في التحليل النفسي، ت: سامي محمود وعبد السلام القفاش، الهيئة العامة للكتاب، مصر، 2000، ص 25 ومابعدها.

فسلجية-حيوية كالأكل والشرب والعمل، ومنها حاجات ذات مصدر أنثروبولوجي كالحاجة للارتباط بالآخرين أو التواصل من أجل القضاء على العزلة والوحدة. فهنالك حاجات ورغبات نابعة من غرائز الأنا لحفظ الذات من جهة وحاجات لحفظ النوع من جهة أخرى. أضف إلى ذلك حاجات تحصل بسبب الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، والتي تُحدث انحرافاً لتلك الحاجات الأساسية، إذ هي وليدة ظروف معينة لاتتعلق بفطرة الإنسان مثلاً حاجته للحب والعنف والتسلط السادي مازوخي والاستمتاع باللذة الجنسية.. الخ[1]. إن الحاجات الأساسية الأنثروبولوجية هي مايلور طبيعة الإنسان الحقيقية عند فروم، التي من أهمها الحاجة إلى الارتباط بالعالم أولاً والحاجة إلى التكوين والخلق ثانياً والحاجة إلى التفرد ثالثاً والحاجة إلى التعقل رابعاً والحاجة إلى الام خامساً[2].

إن النموذج الفرومي، ليس مشروطاً فسلجياً-بايولوجياً كما نوّه فرويد، وليس هو مشروط اقتصادياً كما فعل ماركس فحسب، بل انه إنسان مشروط أنثروبولوجياً-اجتماعياً ونفسياً، وطبيعته لاتنحصر في حيز رد الفعل على المستوى السيكولوجي أو الاقتصادي بحسب التحليل الفرويدي الماركسي، بل الها طبيعة مؤثرة في العوامل بقدر ما تتأثر هي بالمقدار ذاته، لذا فالطبيعة الإنسانية "ليست محصلة كلية ثابتة وفطرية بايولوجياً للدوافع كما الها ليست ظلاً لا حياة فيه للنماذج الحضارية. الها نتاج التطور الإنساني لكنها أيضاً لديها ميكانيزمات معينة وقوانين معينة كامنة.."[3].

الإنسان الفرومي له حاجات نوعية تخص جوهره الأنثروبولوجي، ولانريد أن نغالي إذا ما استنتجنا بالقول إن هذه الرؤية الأخلاقية للإنسان، تبقى على كل حال رؤية مثالية-معيارية. ولعل هذا مادفع ماركيوز إلى نقد هذه التصورات، على اعتبار الها تصورات أخلاقية ومثالية وروحية[4]، لاتعالج الواقع الحقيقي للبؤس البشري والضياع والقمع السائد في الحضارة الصناعية، رغم الحريات المتوفرة،

---

1 اريك فروم: الخوف من الحرية، ص 22 ومابعدها؛ وينظر كذلك: اريك فروم: الإنسان من أجل ذاته، ص 80 ومابعدها.
2 اريك فروم: المجتمع السليم، ص 20-45.
3 اريك فروم: الخوف من الحرية، ص 26.
4 هربرت ماركيوز: الحب والحضارة، ص 317 ومابعدها.

بحيث يوجه ماركيوز نقداً لاذعاً بالقول "في عصرنا الخاضع للنـــــزعة الكليانيـــة، الذي أمسى فيه الفرد تماماً الذات- الموضوع لعملية قولبة تفرغ الشخص (السوي والمعافى) وحتى فكرة التمييز بين "وجود الشخص لذاته" و"وجوده للآخرين" مـــن أي معنى، في هذا العصر الذي فيه الجهاز المتمتع بحضور ممكن شامل دائماً، يعاقب كل من ليس بانقيادي حقيقي بالسخرية والهزيمة، في مثل هـــذا الوضـــع يـــدعو الفيلسوف **اللافرويدي**، الفرد لأن يكون هو ذاته ولأجل ذاته! فبالنسبة للتحريفي -**يقصد فروم**- تحولت الحقيقة الخام للقمع الاجتماعي إلى مشكلة أخلاقيـــة.."[1].

ولانريد هنا أن نناقش مقولة ماركيوز وبما تحويه من تهميش لعمل فروم النقـــدي، الرامي إلى خلق حياة تحقق للذات كينونتها، وإن كانت مثالية-يوتوبيـــة، واتهامـــه لفروم بالتحريفية، التهمة التي سوف تلصق به من قبـــل المعاصـــرين واللاحقـــين لماركيوز ذاته[2]، إلا اننا نود أن نقول ان فروم وماركيوز ورايش، دفعتـــهم رغبـــة حقيقية للدعوة إلى ضرورة تغيير المجتمع القائم، نحو مجتمع أفضل إنســـانياً، عـــبر التحليلات العلمية للمنهجية الفرويدماركسية، وإن كانت تحلـــيلات متباينـــة في كشف الأعراض والإشكاليات، إلا ان طموحها الانساني بقي هو ذاته. مع الأخذ بنظر الاعتبار إسهامات كارين هورني (1885-1953) وهاري سوليفان (1895-1949) في تطوير الفرويدية من خلال التوجه الحضاري-الاجتمـــاعي، وإن كـــان فروم يتميز عن هورني وسوليفان في إعطائه دوراً ملحوظاً وأهمية أكـــبر للعوامـــل الاجتماعية، اذ انه لا يتمركز حول العوامل الحضارية فحسب كما يفعل الآخرون، فالتوفيق بين الماركسية والفرويدية، كان مسعى مهم لأجل فهم الفـــرد والمجتمـــع نفسياً واجتماعياً، من خلال علم النفس الاجتماعي التحليلي، الذي يعطي قيمـــة وأهمية كبيرة للبعد الأنثروبولوجي لطبيعـــة الإنســـان وفهـــم شخصـــيته ودوره الاجتماعي[3]، ولقد دشنها فروم منذ باكورة أعماله الأولى عـــام 1932 في بحثـــه المعنون حول منهج علم النفس الاجتماعي ووظيفته الذي كان الهدف منه "تقـــديم

---

1 هربرت ماركيوز: الحب والحضارة، ص 315؛ ينظر كذلك: إدغار بيش: فكر فرويـــد، ت: جوزيف عبد الله، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط1، 1986، ص 186 ومابعدها.

2 محمد الجوة: مفهوم القمع عند فرويد وماركيوز، ت: فتحي الرقيق، دار الفارابـــي، بيروت، ط1، 1994، ص 168؛ ينظر كذلك: اريك فروم: أزمة التحليل النفسي، ص 19 ومابعدها.

3 فيصل عباس: الفرويدية ونقد الحضارة، ص 498-499.

عرض شامل، ومحاولة لتوضيح التوليف المنهجي بين التحليل النفسي الفرويدي والماركسية"[1]، من أجل خلق مناخ فكري يستوعب فرويد وماركس عن طريق نقدهما للملائمة بينهما.

لقد جاء الاتفاق بين فروم وهورني وسوليفان، في توجيه الفرويدية نحو جهة جديدة، في أمريكا ثلاثينات القرن المنصرم. يأخذ بنظر الحسبان الملامح الاجتماعية والحضارية والأخلاقية ونتائج العلوم الإنسانية (التاريخ- الانثروبولوجيا- الاجتماع.. الخ) والتي دفعتهم لبناء معرفة علمية عن الإنسان والمجتمع البشري وفقاً لمتطلبات البحث التجريبي[2]، وبذلك أدت هذه التوجهات الجديدة لا إلى المراجعة النقدية للفرويدية فحسب، بل تطوير رؤى جديدة مغايرة للتحليل الفرويدي، الذي كان يؤكد على نظرية الليبيدو الجنسية[3]، بغض النظر عن التطور الفكري لفرويد وتمييزه لغرائز الحياة وغرائز الموت، والتفريق الفرويدية بين الفرد والمجتمع، واعتقادها بالطبيعة الشريرة للإنسان ومناهضته للحضارة وللمجتمع الذي تقع على كاهله مهمة قمع الغرائز الجنسية لتكوين الحضارة. فضلاً عن الجانب التشاؤمي للفرويدية. كل ذلك دفع فروم للقول بأن الفرويدية كانت متحيزة لمنطق الحضارة البرجوازي وتصوراتها عن الإنسان[4]، إلا انه ينبغي تمييز الجهد الفرومي عن بقية زملائه، الذين لم يهتموا بالجوانب الاجتماعية وانحصروا في البعد الحضاري أو الثقافي، إذ يقول فروم "إنني أؤكد تحليل البنية الخاصة لأي مجتمع، وهذا ما لم يفعله فرويد... وما لم تفعله هورني وما لم يفعله سوليفان، لأنهما لم يكونا يهتمان بتحليل المجتمع، كانا مهتمين بالتأثير الثقافي ببساطة.. ولكن مايظل ضرورياً، من وجهة نظري، هو الجمع بين التحليل النفسي والتحليل العلمي الدقيق للبنية الاجتماعية"[5]. وعليه فالتحليل الفرومي يرغب بتقريب وجهات النظر التحليلية

---

1 فيصل عباس: الفرويدية ونقد الحضارة، ص 351؛ ينظر أيضاً: فيصل عباس: العلاج النفسي والطريقة الفرويدية، ص 246 ومابعدها.
2 باتريك ملاهي: عقدة أوديب في الأسطورة وعلم النفس، ت: جميل سعيد، مكتبة المعارف، بيروت، 1962، ص 275.
3 اريك فروم: أزمة التحليل النفسي، ص 25 ومابعدها.
4 اريك فروم: الخوف من الحرية، ص 16-17.
5 اريك فروم: فن الإصغاء، ت: محمود منقذ الهاشمي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2004، ص 90.

النفسية من المادية التاريخية، أي إلغاء الاختلاف الموجود بين فرويد وماركس لتأسيس علم نفس اجتماعي تحليلي، يوسع مجال السيكولوجيا لكي تفهم ماهو اجتماعي "إن مجرد تناول علم الاجتماع لظاهرة ما لايعني الها لايمكن أن تكون موضوعاً للتحليل النفسي.. إن ذلك يعني فقط إن هذه الظاهرة ليست موضوعاً في علم النفس، وخصوصاً في علم النفس الاجتماعي، الذي يبحث عن الأدوار والخلفيات الاجتماعية للظاهرة النفسية"[1]. وهذا يعني إن علم النفس الذي يطمح له فروم، لابد أن يكمل عمل علم الاجتماع والعكس صحيح، يتم هذا من خلال علم النفس الاجتماعي التحليلي، الذي يدرس "السمات النفسية المشتركة لأفراد الجماعة ويحاول أن يفسر هذه السمات المشتركة من خلال مصير الوجود المشترك.. إن علم النفس التحليلي، هو إذن، إدراك البنية الغرائزية لجماعة ما، وموقفها الليبيدي اللاواعي من خلال بنيتها الاجتماعية-الاقتصادية"[2]. فعلم النفس الاجتماعي التحليلي، يدرس ماهو نفسي ضمن ماهو اجتماعي، وماهو اجتماعي ضمن البنية الليبيدية، لذلك يؤكد فروم "يجب أن نفهم الظواهر النفسية الاجتماعية، باعتبارها سياقات تكيف نشيطة وإيجابية للجهاز الغرائزي مع الوضعية الاقتصادية والاجتماعية.."[3].

فالانقسام بين الفرد والمجتمع والمفهوم الفرويدي للقمع، وطبيعة الإنسان الشريرة والعدوانية، والعلاقة العكسية بين إشباع الرغبات وكبتها ودور المجتمع في القمع أو الكبت، والرؤية البايولوجية للإنسان والصراع بين مبدأ الواقع ومبدأ اللذة، ودور الكبت في خلق العصاب، وإبعاد الفهم الأنثروبولوجي للإنسان من مفكرة مؤسس التحليل النفسي، دفعت فروم إلى مراجعة التحليل الفرويدي نقدياً ودحض تصوراته مع طرح البديل بصدد مؤاخذاته على الفرويدية[4]. لكن بالرغم

1 اريك فروم: أزمة التحليل النفسي، ص 137.
2 اريك فروم: أزمة التحليل النفسي، ص 139.
3 المصدر نفسه، ص 144.
4 فيصل عباس: العلاج النفسي والطريقة العلاجية، دار المنهل، بيروت، ط1، 2005، ص 243-246. ويختلف فروم عن فرويد ويونج في فهم الاحلام وتفسيرها. ينظراريك فروم: اللغة المنسية مدخل الى فهم الاحلام والحكايات والاساطير، ت حسن قبيسي. المركز الثق4افي العربي- الدار البيضاء - ط1 1995 ص 49 ومابعدها.

من كل ذلك، بقي العمل الفرومي النقدي ضمن الجهود الإصلاحية لا التغييرية المطلقة[1]. كما يرى بعضهم. ولقد كان للفضول المعرفي الملح لفهم القوانين التي تحكم الفرد والمجتمع، ولفهم سلوكهم، دوراً بارزاً الى دفع فروم باتجاه تأويل فرويد وماركس، لإلغاء التناقضات الموجودة بينهم، والجمع بين الفرويدية والماركسية، يقول فروم في ذلك "لقد أردت أن أتعلم فهم القوانين التي تتحكم بحياة الفرد والمجتمع، وهذا يعني البشر في وجودهم الاجتماعي، وحاولت أن أحدد معرفة فرويد الباقية تجاه مثل هذه الافتراضات التي تتطلب إعادة نظر، وجربت الشيء نفسه على نظرية ماركس، وتوصلت أخيراً إلى تركيب ينتج عن فهم كلا المفكرين وعن نقدهما معاً"[2].

وعلى الرغم من نقاط الالتقاء التي يعتقدها فروم، بين ماركس وفرويد، إلا اننا أحياناً نلحظ تميزاً لماركس أكثر من فرويد، سيما وان ماركس برأي فروم، كان أكثر عمقاً وشمولية من فرويد، إذ انه "يجمع بين الإرث الفكري لفلسفة التنوير الإنسانية والمثالية الألمانية وواقع حقائق اقتصادية واجتماعية وأن يضع الأساس لعلم جديد عن الإنسان والمجتمع مُشرّب في الوقت نفسه بالتجربة وروح التقليد الغربي ذي النزعة الإنسانية.."[3] وإن كان فروم لايقلل من شأن فرويد فهو "مؤسس علم نفس قائم في الحقيقة على العلم وان اكتشافه العمليات اللاشعورية والطبع الديناميكي للسجايا، مساهمة فريدة لعلم الإنسان غيرت صورة الإنسان على مرّ الأزمان"[4].

ولاينكر فروم دور فرويد التنويري الرامي إلى تحرير الإنسان من أوهامه وأخطائه، بل تحريره من لاوعية عن طريق الدعوة إلى سيطرة الأنا على الهو عندما قال "حيثما يكون الهو ينبغي أن يكون الأنا"، وبالتالي سيطرة العقل على السلوك البشري[5].

---

1 ف. دوبرنيكوف: الفرويديون الجدد محاولة لاكتشاف الحقيقة، ت: محمد يونس، دار الفارابي، بيروت، 1988، ص 19 ومابعدها.

2 اريك فروم: ماوراء الأوهام، ص 16.

3 اريك فروم: المصدر نفسه، ص 18-19.

4 اريك فروم: المصدر نفسه، ص 19.

5 اريك فروم: ود. ت سوزوكي: فرويد وبوذا، التصوف البوذي والتحليل النفسي، ت: ثائر ديب، دار المركز الثقافي، دمشق، ط 2007، ص 19 ومابعدها. وأيضاً ينظر: اريك فروم، ماوراء الأوهام، ص 21 ومابعدها.

إن كل العوامل الاقتصادية والاجتماعية والأحداث السياسية، وتـــداعيات الحروب والأكاذيب، دفعت صاحب النظرية النقدية، إلى البحث عـــن فهـــم مايحصل، وأسباب ماهو حاصل ولماذا يحصل، أو بتعبيره لماذا هكـــذا يحصـــل وليس العكس؟. وسرعان ماوجد الأجوبة على أسئلته، التي كانت تقلقـــه، في الفكر الإنساني، الذي أراد منه أن يكون مدخل مهم لإلغاء التناقضـــات بـــين فرويد ماركس. فالحل هو في قبضة خطاب النـــزعة الإنســـانية ومنطقهـــا الانثروبولوجي البعيد عن كل الـــوان التضـــليل السياســـي والايـــديولوجي والسيكولوجي.. الخ[1].

فالنظرية النقدية الفرومية هي مزيج مركب من الفرويدية والماركسية، بعـــد خلق توازن عميق بين المدرستين، فالمفهوم الفرويدي عن طبيعة الإنسان تعـــرض لانتقادات شديدة من قبل الفرويديين الجدد (فورم- هورني- سوليفان- كاردنر وآخرين)، لاسيما إذا أخذنا بنظر الاعتبار انه إنسان مدفوع بايولوجياً وبرغبات ونـــزوات جنسية، بل انه بمعنى آخر (آلة) تتحرك وفقـــاً لقـــوى بايولوجيـــة- فسلجية وكما يقول فروم انه كائن "يتحرك ويتأثر فسلجياً"[2]. أما بالنسبة لعلاقة الإنسان الفرويدي بالآخرين، فهو لايرتبط بهم، إلا لأجل تحقيق رغباته وحاجاته فحسب، وهذا النموذج المطروح من قبل فرويد، هو صدى لنمـــوذج الفكـــر الاقتصادي آنذاك الذي يطرح تصوراً عن الإنسان بوصفه كائنـــاً لايريـــد مـــن الآخرين سوى تحقيق حاجاته الاســـتهلاكية. فالإنســـان الجنســـي الفرويـــدي والإنسان الاقتصادي وجهان لعملة واحدة، بحيث ان "إنسان فرويـــد الجنســـي شبيه بالإنسان الاقتصادي الكلاسيكي، فكلاهما معزول ومكتفٍ بنفسه وعليه أن يقيم علاقة مع الآخر ليتسنى لهما إشباع حاجاتهما، حاجات الإنسان الاقتصادي هي حاجات اقتصادية تُشبع في تبادل الخيرات في سوق الاستهلاك، وحاجـــات الإنسان الجنسي هي حاجات فسلجية وليبيدية، تُشبع عادةً، بعلاقات تبادلية بين الجنسين، وفي الحالتين يبقى الأفراد غرباء.. ولايربطهم سوى الهـــدف المشـــترك

1 اريك فروم: ماوراء الأوهام، ص 11-19.

2 اريك فروم: أزمة التحليل النفسي، ت: طلال عتريسي، المؤسسة الجامعيـــة للدراســـات والنشر، بيروت، ط 1981، ص 38.

لإشباع الدوافع"[1]. لذا فإن من مهام علم النفس الاجتماعي التحليلي، دراسة تعلق أو ارتباط الإنسان بالعالم وبالآخرين، ودور المجتمع والفرد الخلاقين. فالنظرية النقدية الفرومية دحضت تصورات فرويد عن الجنس ودوره، وأخذت تهتم بالبعد الاجتماعي، حتى ان المجتمع بحسب التصور الفرومي أصبحت له وظيفة لاتنحصر في القمع فحسب كما عبر فرويد، بل للمجتمع أبعاد أخرى تتعلق بالإبداع والخلق، وكذلك أصبحت للفرد بحسب النظرية الفرومية، مكانة مهمة في العملية الاجتماعية[2]. فالتعلق بالآخرين أو بالعالم احتلت المكانة المركزية في فكر فروم الفلسفي ذي الطابع الوجودي الإنساني، حتى انه يمكن القول ان "المشكلة الرئيسية لعلم النفس هي مشكلة النوع الخاص لتعلق الفرد بالمجتمع وليست مشكلة إشباع أو إحباط هذه الحاجة الغريزية أو تلك في حد ذاتها، زيادة على ذلك.. ان العلاقة بين الإنسان والمجتمع ليست علاقة جامدة"، فالمجتمع الفرومي ليست له "وظيفة كابتة فحسب، برغم ان لديه هذه القدرة أيضاً، بل ان له أيضاً، وظيفة خلاقة. إن طبيعة الإنسان وانفعالاته وأشكال قلقه هي نتاج حضاري.."[3]، وليست نتاج عوامل بايولوجية فحسب. بالإضافة إلى

---

1 اريك فروم: أزمة التحليل النفسي، ص 38-39؛ وينظر أيضاً: اريك فروم: مهمة فرويد تحليل لشخصيته وتأثيره، ت: طلال عتريسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2002، ص 100.

2 اريك فروم: الخوف من الحرية، ص 26. يميز البعض بين القمع والكبت رغم صعوبة الفصل بينهما، إلا انه يمكن القول ان القمع آلية نفسية واعية، أما الكبت فهو آلية غير واعية، رغم تداخلهما معاً حتى في نصوص فرويد نفسه لاسيما في حديثه عن تمثل الغريزة أو الدافع الذي يكبت فيكون لاواعياً، وقمع العواطف، التي هي ليست من طبيعة لاواعية بعكس التمثل. ينظر: محمد الجوة: مفهوم القمع، بين فرويد وماركيوز، مصدر سابق، ص 25 ومابعدها. وعليه فالفرق بين القمع والكبت يشوبه غموض لذلك عبر فرويد عن ذلك بالقول "لقد شعرت في توضيح الفارق الذي كنت أقيمه بين كلمتي (مقموع ومكبوت).. وان الكلمة الأخيرة تشدد أكثر على طابع اللاوعي". ينظر: فيصل عباس: الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، مصدر سابق، ص 133. وينظر ثورة الامل ص 20. فالغرائز لاتكبت وإنما مايمثلها من عواطف وأفكار، أي صورة أو ممثل الغريزة والتي هي من مواد الوعي، وعليه فالكبت يحاول إبقاءها خارج الوعي أي في اللاوعي؛ لأن الغرائز ليست من الوعي، وإنما الأفكار والعواطف التي تمثل الغرائز هي فقط من مواد الوعي كما يعبر فرويد. ينظر: باتريك ملاهي: عقدة أوديب في الأسطورة وعلم النفس، ص 18 ومابعدها.

3 اريك فروم: الخوف من الحرية، ص 18-19.

ذلك يمتلك الإنسان دوراً فعالاً في التاريخ، والعلاقة بينه والمجتمع ذات طابع جدلي قائم على الأثر والتأثير على مسار التاريخ، وإذا كان المجتمع يمارس دوراً مهماً في تشكيل الطبيعة البشرية عن طريق العوامل الاقتصادية والاجتماعية، فإن هذا لايعني بالضرورة إلغاء دور الفرد الفعال في التاريخ، فالإنسان "لايصنعه التاريخ فحسب، فالتاريخ يصنعه الإنسان أيضاً، وان حل هذا التناقض المتبدي يشكل مجال علم النفس الاجتماعي"[1]، الذي من مهامه "ليست هي بياناً فحسب لكيف تتغير وتتطور الأهواء والرغبات وأشكال القلق نتيجة للعملية الاجتماعية، بل مهمته أيضاً بيان كيف إن طاقات الإنسان المُشكّلة هكذا في أشكال نوعية تصبح بدورها قوى منتجة تُعدّل من العملية الاجتماعية"[2].

إن علم النفس الاجتماعي (Social Psychology) يدرس "السلوك الفردي في تأثره بسلوك الآخرين من داخل الجماعة التي يتعايشون فيها، والثقافة التي يأخذون بها، ويشمل ذلك تفاعل الفرد مع الجماعة بأفرادها وتكيفه مع المواقف الاجتماعية، بحيث يمكن عند تحليل هذا التفاعل ان نرى انه نتيجة أو استجابة لسلوك الآخرين بقدر ماهو أيضاً من دوافع أو مثيرات هذا السلوك عند الآخرين..."[3]، وهو يدرس "الصور المختلفة للتفاعل الاجتماعي، أي التأثير المتبادل بين الأفراد بعضهم ببعض، وبين الجماعات بعضها ببعض وبين الأفراد والجماعات... انه العلم الذي يدرس سلوك الفرد وعلاقته بالآخرين..."[4]. اما علم النفس الاجتماعي التحليلي فهو، منهج يريد فهم ماهو نفسي من خلال الاجتماعي وبالعكس.

ان النظرية الفرومية حول الإنسان ودوره وطبيعته، تنطلق من مبدأ الإنتاجية والوفرة بعيدا عن منطق الندرة الفرويدي والحاجة الغريزية -لاسيما الجنسية- التي تدفع السلوك نحو التخلص من كل توتر يسبب ألماً للإنسان، أو تحقيقه، عن طريق تطمين الحاجات والرغبات وتحقيق الإشباع، فالندرة تعززالجوع، بعكس الوفرة التي

---

1 المصدر نفسه، ص 19.

2 المصدر نفسه، ص 19؛ ينظر كذلك: فيصل عباس: الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، ص 474 ومابعدها.

3 عبد المنعم الحفني: موسوعة مدارس علم النفس، مكتبة مدبولي، مصر، ص 19.

4 مصطفى فهمي ومحمد علي القطان: علم النفس الاجتماعي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1977، ص 5.

تعزز الفاعلية الإنتاجية على كافة الأصعدة السلوكية والثقافية[1]. فعلم التحليل النفسي الفرويدي هو "علم نفس الحاجة، لقد عرف اللذة بأنها الإشباع الناتج عن محو التوتر المؤلم. وظواهر الوفرة مثل الحب أو الرقة لاتلعب بالفعل أي دور في مذهبه، انه لم يكتف بحذف مثل هذه الظواهر، بل لم يكن عنده سوى فهم محدود للظاهرة التي وجهها معظم اهتمامه: الجنس.."[2].

فلم يتخلص فرويد من قدر عصره، كما هو الحال مع ماركس اقتصادياً بحسب منطق التبادل والاستهلاك الرأسمالي البرجوازي، واجتماعياً بحسب نزعة الأنانية والتفرد، أضف إلى ذلك انه لم يتخلص من قدر عصره، علمياً لاسيما من التصور العلمي المادي-الميكانيكي[3]، حتى انه يكرر مقولات عصره البرجوازي تجاه الطفل والمرأة. ولم يتخلص ايضا من الرؤية الأبوية-البطريريكية- لدور الرجل وأهمية السلطة، فانحاز للسلطة والأهل ضد الطفل والمرأة[4]. لقد كان فرويد "مشبعاً بروح حضارته لدرجة لم يتمكن بها أن يتجاوز حدوداً معينة أقامتها هذه الحضارة، حتى أصبحت هذه الحدود نفسها، معياراً لفهم الإنسان عامة والمريض خاصة، لقد أعجزته عن فهم الفرد السوي والظواهر اللاعقلانية التي تعمل في الحياة الاجتماعية"[5]. يشاطر هذا الرأي هربرت ماركيوز في جانب منه حيث يقول "إن مفهوم الإنسان المشتق من النظرية الفرويدية، هو فعل الاتهام الأقصى الذي لايمكن دحضه، ضد الحضارة الغربية، وفي الوقت ذاته هو أفضل دفاع لصالحها لايمكن رده"[6]. إن علم النفس الاجتماعي التحليلي، يستوعب التحليل النفسي الفرويدي والتحليل الماركسي، لدراسة الظواهر النفسية والاجتماعية وأوجه التأثير المتبادلة فيما بينهما[7]، لذا إن "علم الاجتماع الذي يلتقي معه التحليل النفسي في أكثر من

---

1 اريك فروم: الإنسان من أجل ذاته، ص 218 ومابعدها؛ ينظر كذلك: اريك فروم، أزمة التحليل النفسي، ص 40.

2 اريك فروم: الخوف من الحرية، ص 233.

3 اريك فروم: أزمة التحليل النفسي، ص 39-40.

4 اريك فروم : ازمة التحليل النفسي ص 48-53؛ ينظر كذلك: اريك فروم، ماوراء الأوهام، ص 37.

5 اريك فروم: الخوف من الحرية، ص 16.

6 هربرت ماركيوز: الحب والحضارة، ص 45.

7 اريك فروم: أزمة التحليل النفسي، ص 144.

نقطة، والذي يختلف معه أشد الاختلاف، هو المادية التاريخية"[1]، فالإنسان بحسب علم النفس الاجتماعي التحليلي يمكن دراسته وفهمه عن طريق إدراك العوامل الليبيدية-النفسية ودورها في بنية مجتمع معين والتي تخضع لشروط اقتصادية واجتماعية محددة، وإدراك دور العوامل الاجتماعية والاقتصادية في البنية الليبيدية للإنسان[2].

ثانياً- صورة الإنسان الأنثروبولوجية- القيمية عند اريك فروم:

لايتعارض البحث في المجتمع البشري مع البحث في شخصية الفرد، بل ان أي دراسة لواحد منهما المجتمع-الفرد، سوف يكمل معرفتنا بالآخر، إذ برأي فروم ان "فرداً واحداً يمثل الجنس البشري، انه مثال خاص واحد فقط على الجنس البشري انه (هو) وهو (الكل)، وهو فرد بخصوصيته، فهو بهذا المعنى فريد، وهو في الوقت نفسه ممثل كل الصفات المميزة للجنس البشري"[3]. كذلك الحال مع شخصية الفرد التي تحددها خصائص وطباع الوجود البشري[4].

يُلاحظ مدى التلازم بين ماهو سيكولوجي من جهة وماهو أنثروبولوجي من جهة أخرى وبمقدار مايعكس الإنسان أصله الأنثروبولوجي، فهو يمتلك خصوصية تميزه من غيره في ذات الوقت. فالتشابه الأنثروبولوجي لايلغي الاختلاف على الصعيد الفردي والاجتماعي[5]. إن أهم مايميز الإنسان عند فروم هو ضعف الجانب البيولوجي، بالإضافة إلى مايعانيه وجوده من انقسامات تاريخية ووجودية، التي لابد أن يضع لها علاجاً ناجعاً[6]، فالضعف البايولوجي للإنسان بحسب مايعبر فروم هو "شرط الحضارة الإنسانية"[7]، وهذا مما يوضح "إن الإنسان هو أشد الحيوانات كلها عجزاً، إلا ان هذا الضعف البايولوجي البالغ، هو أساس قوته، والسبب الأهم

---

1 المصدر نفسه، ص 137.
2 المصدر نفسه، ص 157.
3 اريك فروم: الإنسان من أجل ذاته، ص 73-74.
4 المصدر نفسه، ص 74. ينظر: المصدر نفسه، ص 80.
5 المصدر نفسه، ص 84.
6 اريك فروم: الإنسان من أجل ذاته، ص 74 ومابعدها.
7 اريك فروم: الخوف من الحرية، ص 34.

لنشوء خصائصه الإنسانية حصراً"[1]. ان التركيز على الضعف البايولوجي، هو نقد جريء لنظرية الليبيدو الفرويدية، والتي رغم، التطور الذي حصل في فكر فرويد عام 1920 في كتابيه الأنا والهو، وما فوق مبدأ اللذة عندما طرح مفهوماً جديداً للغرائز، غرائز الحياة (التي تشمل الغريزة الجنسية وغرائز الأنا)، وغرائز الموت التي تسعى لتدمير الذات وإلغائها وإرجاع الكائن الحي إلى حالته الساكنة[2]، فإننا نلمس اهتماماً قليل الشأن في هذا الصدد عند فروم. حتى انه يقلل من شأن البعد الاجتماعي للتحليل الفرويدي والذي بدا واضحاً في أعماله حول الدين والحضارة خاصةً في مستقبل وهم وعسر الحضارة وعلم نفس الشعوب وموسى والتوحيد والتوتم والحرام، وإن كان فروم لاينكر ذلك، غير انه لا يثمنه كثيراً، مما يعكس تصوراً خاطئاً عن المسيرة الفكرية لمؤسس التحليل النفسي.

ويعد الضعف البايولوجي برأي فروم، مصدر تحقيق الحرية الإيجابية، ومدخل مهم للتحرر من الروابط البايولوجية. فالإنسان الفرومي لايتصرف وفقاً لدوافع ورغبات البايولوجيا والفسلجة، بل انه كائن يختار ويفعل من أجل تحقيق ذاته في الوجود. فهو تارة يتصل بالطبيعة وتارة أخرى ينفصل عنها، لكي يؤسس مسافة وجودية إذا جاز القول، بينه وبين الطبيعة، سعياً منه للاتصال الأنثروبولوجي الفعال والمنتج عن طريق العمل والنشاط[3]. فالإنسان وحيد منفصل، وفي الوقت نفسه مرتبط ومتواصل ويحب "ان يكون وحيداً عندما يكون عليه أن يحكم في أمر أو أن يتخذ القرارات بقوة عقله وحدها. ومع ذلك لايستطيع أن يتحمل ان يكون وحيداً، غير متصل بأنداده البشر.."[4]. وبهذه العلاقة الجدلية المزدوجة، ذات الطابع الوجودي سوف ينفصل الإنسان عن إرثه الحيواني، الذي لايرغب إلا تحقيق المطالب والحاجات بشكل حتمي تخفيفاً للتوتر وكسباً للذة.

---

1 اريك فروم: الإنسان من أجل ذاته، ص 74.

2 سيجموند فرويد: الأنا والهو، مصدر سابق، ص 66 ومابعدها. وينظر أيضاً: سيجموند فرويد: مافوق مبدأ اللذة، مصدر سابق، ص 58 ومابعدها.

3 اريك فروم: الخوف من الحرية، ص 34.

4 اريك فروم: الإنسان من أجل ذاته، ص 78.

لذا فإن الوجود البشري يبدأ "عندما يتجاوز نقض تثبيت الفعل عن طريق الغرائز حداً معيناً، عندما يفقد التكيف مع الطبيعة طابعه الإكراهي، عندما لاتعود طريقة العمل ثابتة عن طريق الميكانيزمات المُعطاة وراثياً، بقول آخر، إن الوجود الإنساني والحرية هما منذ البداية غير منفصلين، الحرية مستخدمة هنا لا بمعناها الإيجابي (حرية لاجل -) بل بمعناها السلبي (تحرر من)، ألا وهي تحرر من الجبرية الغريزية لأفعاله"[1]. ان السلوك البايولوجي لايكشف ماهية الإنسان الحقيقية، التي هي بحسب النظرية الفرومية، تتميز بالوعي والإرادة الفاعلة، ولاتنحصر دلالتها بالغريزة الجنسية فحسب. فالإنسان وفقاً لفروم كائن منتج يتمتع بخصال أنثروبولوجية وأخلاقية فضلاً عن الاجتماعية والسيكولوجية. والجنس على ذلك لايحرك التاريخ كما كان يرغب فرويد من نظريته الجنسية، ودور التصعيد والقمع في صنع الحضارة، في تقنين الغرائز ودفعها نحو غايات غير جنسية، كالفنون والثقافات والأديان والأخلاق.. الخ. البعد الإنساني الوجودي هو الذي يحرك التاريخ والحضارة الإنسانية، مع الإشارة ان نظرية فروم النقدية لاتحط من شأن الجنس ودوره، بل تنتقد غياب الحميمية في العلاقات الجنسية[2]. وما يدفع السلوك البشري لايتمركز بالبعد الغرائزي البايولوجي بحيث ان هنالك أبعاداً أخرى لايمكن نكرانها، نابعة من أصول أنثروبولوجية وقيمية كالحاجة إلى الارتباط بالعالم وبالآخرين وبالإله، من خلال التواصل الاجتماعي مع الآخرين من جهة والتواصل الأنطولوجي مع الطبيعة أو العالم لتحقيق الذات من جهة أخرى، فالإنسان يبحث عن أجوبة عن أسئلته التي تتولد من وجوده في العالم، كذلك يبحث عن معنى حياته، وهذا الأمر وهو ما لايتحقق إلا عبر إطارات التوجه والإخلاص كما يسميها فروم. ويسعى الإنسان حسب التصور الأنثروبولوجي الفرومي، للتحرر من الغريزة الجنسية، أو لنقل انه يسعى للتحرر من ارتباطه البايولوجي من الطبيعة سواء الأم، الأب، الأمة، الأشجار، الأنهار وكل روابطه الطبيعية الأخرى، التي تقف حائلاً دون حريته ووجوده وإرادته، وطموحه للتحرر من طبيعته الخارجية وصولاً لتحقيق طبيعته الداخلية ذات الأصل الأنثروبولوجي، فالمهم بالنسبة لفروم، التحرر

1 اريك فروم: الخوف من الحرية، ص 33.
2 اريك فروم: فن الإصغاء، ص 90.

السيكولوجي الباطني من الطبيعة الوراثية البايولوجية، اي التحرر لأجل خلق الذات لا التحرر من الروابط الغرائزية فقط[1]. لذلك فإن أهم حاجات الإنسان برأي النظرية النقدية الفرومية هي، حاجاته التي تعكس طبيعة كينونته الإنسانية، مثلاً حاجاته للحب والعيش والتواصل والإيمان والعمل والفردية والحرية والاتصال بالأمومة.. الخ[2]. مع الأخذ بعين الحسبان الحاجات الاجتماعية والاقتصادية.

إن ارتقاء الإنسان باستخدام الوعي والعقل والإرادة، بمعزل عن الأصل الحيواني الطبيعي المشترك، كان عاملاً مهماً ساعده، في البحث عن حلول لأزمات وجوده وحريته ونمط عيشه المأساوي، وقدره الوجودي القلق، الذي يتمظهر من خلال كون الإنسان حر من جانب، ومقيد بسلاسل ومعدوم الحرية من جانب آخر. فهو"الحيوان الوحيد الذي يمكن أن يضجر ويمكن أن يسخط ويمكن أن يشعر انه مطرود من الفردوس، والإنسان هو الحيوان الوحيد الذي عنده ان وجوده مشكلة، ويجب عليه أن يحلها ولايستطيع أن ينجو منها، وليس بمقدوره أن يعود إلى حالة-التلاؤم. ماقبل الإنسانية مع الطبيعة، وعليه أن يمضي في تنشئة عقله حتى يصبح سيد الطبيعة وسيد نفسه"[3]. إن عليه كما يكرر فروم "أن يقدم لنفسه تفسيراً لنفسه، ولمعنى وجوده"[4].

من هنا فإن الإنسان يعاني من انقسامات تعتري حياته ووجوده الفردي والتاريخي كان من أهمها، الانقسامات الوجودية والتاريخية، والأولى تتمثل بالحياة والموت وشروط تحقق الإمكانيات الإنسانية في الوجود، وهي تعبير دقيق وعميق عن المأزق الوجودي للإنسان[5]، فهذا الانقسام والتشظي يتجلى من كون الإنسان كائن فإني ميت لامحال، وهو مايعيق بصعوبة بالغة طموحاته وإمكانياته الإنسانية، وفقاً للزمان وماهو متاح موضوعياً فضلاً عن طبيعة الحياة البشرية ذاتها.. الخ.

---

1 اريك فروم: الخوف من الحرية، ص 35 ومابعدها.

2 اريك فروم: المجتمع السليم، ص 20-45؛ ينظر أيضاً: فن الإصغاء، مصدر سابق، ص 99.

3 اريك فروم: الإنسان من أجل ذاته، ص 75.

4 المصدر نفسه، ص 76.

5 المصدر نفسه، ص 76-77.

الانقسامات الوجودية هي تعبير عن أزمة الوجود الإنساني، ومقدار الاختلاف الشاسع بين ماهو سائد وماهو مرغوب به ومتمنى، أي بين ماهو كائن وبين ماينبغي أن يكون، بين مايحرر الإنسان وذاته وتفرده، وبين مايناقض ذلك تماماً، وأوضح صور هذا الانقسام الوجودي، هو صراع الإنسان في الوجود من أجل ذاته وتجاوز قدره المأساوي، انها انقسامات "مترسخة في صميم وجود الإنسان، انها تناقضات لايستطيع الإنسان إبطالها ولكنه يستطيع أن يستجيب لها بطرق متعددة، متناسبة مع طبعه وثقافته"[1]. ويقابلها انقسامات من نوع آخر يسميها فروم، الانقسامات التاريخية، تختلف عن الأولى، كونها قابلة للحل من جهة، وتنبع من الوجود التاريخي للإنسان وظروف حياته وعيشه من جهة ثانية، ومن ثم فهي ليست انطولوجية، ملازمة للوجود البشري، بل من صنع الإنسان نفسه، وهي تقبل أيضاً التغيير والمعالجة والحلول[2].

وعلى ذلك فإن بإمكان الإنسان القضاء على التناقضات التاريخية، عن طريق تعزيز إرادته وعمله الفعال، من هنا يتضح لنا نقد فروم العميق للايديولوجيا وآليات تبرير الفشل والتدهور بالنسبة للأفراد أو المجتمعات على حدٍ سواء، فهم "يجعلون ماهو تاريخي راهني قابل للحل، وجودي متأزم متأبد، والتناقضات أو الانقسامات التاريخية ذات أصل وجودي لايقبل الحل"[3]. فالأفراد والجماعات لايواجهون أخطاءهم وعوامل فشلهم، وإنما يقومون بتحويل كل ذلك إلى ماهو محال التغيير والمواجهة. ويؤكد فروم كثيراً على أهمية الدراسة الأنثروبولوجية-

1 اريك فروم: الإنسان من أجل ذاته، ص 76. ينفي فروم أي تشابه بينه وبين سارتر إذ يقول "لقد استخدمت هذا المصطلح -يقصد الانقسامات الوجودية، من دون الرجوع إلى الاصطلاحات الوجودية. وفي أثناء تنقيح المخطوطة اطلعت على مسرحية -الذباب- لسارتر وعلى كتابه- هل الوجودية فلسفة إنسانية؟، ولاأعتقد انه ثمة مايسوغ أي تغيير أو إضافة، وعلى الرغم من وجود بعض المسائل المشتركة، فلا يمكن لي أن أحكم في درجة الاتفاق مادام لم يكن لدي إلى الآن سبيل إلى أهم مؤلفات سارتر الفلسفية". المصدر نفسه، هامش، ص 76.

2 اريك فروم: الإنسان من أجل ذاته، ص 78.

3 اريك فروم: الإنسان من أجل ذاته، ص 78 ومابعدها؛ ينظر كذلك: باتريك ملاهي: عقدة أوديب في الأسطورة وعلم النفس، ص 280 ومابعدها.

الفلسفية، التي لابد برأيه أن تسبق أي دراسة للشخصية والسلوك الفردي سيكولوجياً واجتماعياً إذ على "علم النفس أن يتأسس على المفهوم الأنثروبولوجي-الفلسفي للوجود الإنساني"[1] أي "ان البحث في الوضع الإنساني يجب أن يسبق دراسة الشخصية"[2].

تتبدى الدلالة الأنثروبولوجية لصورة الإنسان بكل وضوح، في صياغة فروم لحاجات الإنسان وأنواعها وطبيعة الشخصية وتوجهاتها، ومفهومه للاشعور. والمعنى الإنساني لمصطلحات التحليل النفسي، كالتصعيد والمقاومة والكبت.. الخ ومفهومه للعملية العلاجية وتأكيده للبعد الإنساني للعلاقة بين المحلل والمريض، ولقد عبر (راينر فونك) ان رؤية فروم القائمة على المذهب الإنساني تسري في أفكاره عن المرضى وكيف يتعامل معهم، فلا يتم النظر إلى المريض على انه النقيض، والمريض ليس شخصاً مختلفاً في الأساس والتضامن العميق يمكن بينه وبين المحلِّل والمحلَّل.."[3]. صورة الإنسان عند فروم، لاتتمحور حول البعد البايولوجي فحسب، وإنما تنص على انه "يجاهد من أجل السلطة أو الحب أو التدمير ويخاطر بحياته في سبيل المثل الدينية أو السياسية أو الإنسانية، وهذه المجاهدات هي التي تشكل وتميز الصفة الخاصة بالحياة الإنسانية.."[4]، أضف إلى ذلك مايمتلكه هذا الإنسان من جسد وعقل وذهن، إذ ليس بالتفكير وحده يستطيع حل مشكلاته، بل بالممارسة والعيش والإحساس أيضاً[5]. لذلك فهو كائن يهدف الى خلق توازن عقلي وشعوري ولاشعوري، بينه وبين الطبيعة، بين انفصاله عن ماهو حيواني غريزي واتصاله الواعي الحر، ومن ثم خلق التوازن

---

1 اريك فروم: المصدر السابق، ص 80.

2 المصدر نفسه، ص 74. ينظر ثورة الامل ص 71 ومابعدها

3 اريك فروم: فن الإصغاء، ص 25.

4 اريك فروم: الإنسان من أجل ذاته، ص 80؛ ينظر كذلك: باتريك ملاهي: عقدة أوديب في الأسطورة وعلم النفس، ص 283 ومابعدها.

5 اريك فروم: الإنسان من أجل ذاته، ص 81. يفرق فروم بين العقل والذهن، فالعقل يساعد الإنسان على فهم ماهو جوهري وعميق بعكس الذهن الذي ينحصر في ماهو سطحي وعملي وآني، فالعقل يسعى إلى فهم ماهو باطني بالعكس من الذهن الذي لايتجاوز ماهو خارجي وملموس. ويمكن القول بأن العقل يمثل الجانب الصوفي الروحي والنفسي، أما الذهن فهو يمثل الجانب العلمي الواقعي المادي.

الذي يعيد إليه ارتباطه الطبيعي اللامقترب بشكل يحقق حاجاته الانثروبولوجية وغيرها. ويطلق فروم تسمية محددة، ألا وهي إطارات التوجه والإخلاص، على كل مايساعد الإنسان على فهم وجوده ومعنى حياته[1]، والتي هي على مايبدو ذات طابع ديني وان كان غير لاهوتي، فالتوجه الخلاصي لحل مشكلات الإنسان الوجودية والتاريخية يكاد يستحوذ عليه نشاط إن لم نقل وعي ديني خلاصي، يرغب بنجاة الإنسانية وتبني العيش بسلام وأمان. فالخلاص وتحقيق العيش السعيد وحل المشكلات التي يعانيها الإنسان، هو الوجه الآخر لأمل الخلاص الاخروي من أجل تأسيس الفردوس الإلهي. يتضح ذلك بشكل كبير في تأكيد فروم، بأن هنالك أرضية مشتركة بين إطارات التوجه والإخلاص الدينية والدنيوية، إذانها تشترك في أصل الحاجة والرغبة، في الوقت الذي لاينفي اختلافها مضموناً وغايةً، كالتعصب الديني والسياسي، فهما متماثلان في أصل الحاجة، إلا انهما يختلفان في الغاية، فالرغبات الدينية والدنيوية متشابهة أصلاً مختلفة مضموناً. لذلك يقول فروم "إن المسألة التي أود أن أؤكدها هي انه توجد مجاهدات يُنظر اليها على انها دنيوية وهي مع ذلك راسخة الجذور في الحاجة التي تنشأ منها الأنظمة الدينية والفلسفية"[2]. ولايخفي فروم رغبته، بأن يكون ذلك مفتاحاً لفهم العصاب باعتباره دين المغترب[3].

فكل الأنظمة اللاهوتية والبشرية، تحاول أن تجيب عن نفس الحاجة الإنسانية، أي تحقيق الخلاص والسعادة والأمل الوجودي بحياة أمثل، مع الأخذ بنظر الاعتبار ماهو مختلف بينهما.

---

1 اريك فروم: الإنسان من أجل ذاته، ص 82.

2 اريك فروم: الإنسان من أجل ذاته، ص 81. ينظر كذلك: اريك فروم: فن الحب، ص 116. ينظر كذلك: باتريك ملاهي: عقدة أوديب في الأسطورة وعلم النفس، ص 284. ودوبرنيكوف: الفرويديون الجدد، ص 35 ومابعدها. وحسن محمد حسن حماد: الاغتراب عند اريك فروم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط1، 1995، ص 29 ومابعدها.

3 اريك فروم: الإنسان من أجل ذاته، ص 82-83. ينظر كذلك: اريك فروم: الدين والتحليل النفسي، مكتبة غريب، مصر، ص 30.

ثالثاً- من أزمة التحليل النفسي إلى التحليل النفسي-الاجتماعي الإنساني:

ان فروم لم يخف إعجابه بعبقرية فرويد ودوره التنويري النقدي الفذ، سيما بيانه لشخصية فرويد وطبيعة عقليته النقدية، فهو وليد عصر الأنوار، عصر العقل، لا العواطف والانفعالات، العصر الذي لايؤمن بالأوهام والخرافات، وكل هدفه كشف الحقائق اليقينية من خلال دور العقل النقدي التنويري الخلاّق، مما ترك أثره البالغ على فرويد عن طريق الإيمان بالعقل والموضوعية والتنوير العلمي من أجل كشف الحقيقة[1]. فهو يثمن جهود فرويد التنويرية والتحررية، لاسيما في اكتشافه لدور اللاشعور الذي يصفه بأنه اكتشاف عظيم[2]. فالدعوة إلى تحرير الإنسان من سطوة لاوعيه وأوهامه وصراعاته النفسية، هي دعوة تنويرية يتفق مضمونها مع ما أرادته حركة التنوير العقلانية[3]، بل انه مفكر تنويري يقترب من التنوير البوذي الذي يؤكد مدى التلازم بين الوعي والعمل، فالمعرفة تقود إلى الممارسة لاسيما في كشف الحقائق والابتعاد عن الأوهام[4].

وهو ما نلمسه في عمل كارل ماركس، عندما بيّن أثر العامل الحقيقي الذي يكمن خلف الصراعات الاجتماعية، والذي يتحكم بما هو سائد، فما هو اجتماعي-اقتصادي يحكم ماهو ايديولوجي وثقافي، والوجود الاجتماعي هو الذي يخلق الوعي ويؤثر فيه[5]. على الرغم مما ذُكر، فإن فروم يوجه نقداً عنيفاً لفرويد، ولماركس أيضاً، على اعتبار انهما لم يتجاوزا ثقافة عصرهما.

لقد كان فرويد ناقداً لخطاب عصره العلمي والأخلاقي، إلا انه لم يستطع تجاوز ذلك الخطاب بشكل تام وفعلي، فهو رغم كونه مؤسس حركة نقدية ثورية

---

1 اريك فروم: مهمة فرويد، ص 6 ومابعدها.

2 اريك فروم: فن الإصغاء، ص 165.

3 اريك فروم- ت سوزوكي: فرويد وبوذا التصوف البوذي والتحليل النفسي، ت: ثائر ديب، دار الجهاد، دمشق، ط1، 2007، ص 20؛ ينظر كذلك: اريك فروم: مهمة فرويد، ص 114 ومابعدها.

4 اريك فروم- ت سوزوكي: فرويد وبوذا التصوف البوذي والتحليل النفسي، ص 22 ومابعدها؛ ينظر كذلك: اريك فروم: ماوراء الأوهام، ص 21 ومابعدها. وينظر: اريك فروم، فن الإصغاء، ص 58.

5 المصدر نفسه، ص 106 ومابعدها. سوف نبين العلاقة بين اللاشعور الفرويدي والماركسي في تناولنا للاشعور الاجتماعي عند فروم.

تغييرية إلا انه "لم يتجاوز بنقده في بعض نواحي المجتمع النظام الاجتماعي السائد ولم يفكر في إمكانيات سياسية واجتماعية جديدة"[1]. ومن بين أهم أسباب تدهور التحليل النفس وأزمته، هو تحوله من فكر نقدي تغييري إلى فكر جامد محافظ شوه مساره النقدي الحقيقي لاسيما عند فرويد[2]

ومن بين الأسباب الأخرى، وقوع التحليل الفرويدي في إشكاليات نظرية لاتتفق مع ماتطرحه العلوم الإنسانية وكشوفاهما التجريبية لاسيما علوم الاجتماع والتاريخ الطبيعي والانثروبولوجيا.. الخ والتي كان من بين أهم رواد تطبيق نتائج بحوثها على التحليل النفسي، فروم وهورني وسوليفان وكاردينر[3]، مع الأخذ بنظر الاعتبار طبيعة الاختلاف بينهم وبين فروم[4]. ولعل أشهر تلك الإشكاليات، ماطبيعة الإنسان وعلاقته بالمجتمع ودور القمع الاجتماعي والجنس وعلاقة الإنسان بالحضارة وما دلالة اللاشعور وحقيقته الاجتماعية. وماهي طبيعة العدوانية والتدمير، وكيف يفسر الجنس العلاقة بين الإنسان والحضارة والمجتمع، وماهو البعد الثوري والمحافظ المزدوج للتحليل الفرويدي.. وهل الحضارة قمع للإنسان الفرد أم إن الإنسان الفرد يجد في هذا القمع الحضاري عاملاً مهماً للإبداع. وماهو النقد الفرويدي للمجتمع، هل هو سيكولوجي أم اجتماعي، وهل يخرج عن أطر وقيم مجتمعه البرجوازي؟ هذه التساؤلات وغيرها أوضحت عمق مايعانيه التحليل الفرويدي من تناقضات وازدواجية حقيقية[5].

هذا من جانب، ومن جانب آخر، لم ينكر فروم دور التشويه والتحريف الذي تعرضت له نظريات فرويد، بصورة جعلت منها مبشرةً لأنظمة الحكم الفاشية والايديولوجيا القمعية[6]. فالتحليل النفسي دخل إلى حيز الأزمة عندما تحول إلى عقائد

---

1 المصدر نفسه، ص 136؛ ينظر كذلك: فيصل عباس: الفرويدية ونقد الحضارة، ص 473.

2 المصدر نفسه، ص 135.

3 باتريك ملاهي: عقدة أوديب في الأسطورة وعلم النفس، ص 275.

4 اريك فروم: فن الإصغاء، ص 90. وينظر أيضاً: المصدر نفسه، ص 72 ومابعدها؛ وينظر كذلك: فيصل عباس: العلاج النفسي والطريقة الفرويدية، ص 227 ومابعدها.

5 فاليري لين: فرويد، التحليل النفسي والفلسفة الغربية المعاصرة، ت: زياد الملا، دار الطليعة الجديدة، دمشق، ط 1997، ص 115 ومابعدها.

6 اريك فروم: مهمة فرويد، ص 112 ومابعدها.

ثابتة وطقوس دوغماتية مقدسة إذ حلت "العقيدة، والطقوس، وعبادة الزعيم، محل الإبداعية والتلقائية"[1]. وكل تغيير في التفسير الفرويدي يُعد انحرافاً*، بالإضافة إلى التقديس الشخصي الذي حُظي به فرويد. ومما يذكر، ان هنالك عوامل لاتقل أهمية، ساعدت على ظهور الأزمة، والتي هي برأي فروم، غياب الإخلاص وكبت الطموح في إيجاد علاج تحقيق الخلاص والنجاة وسيادة الطابع التسلطي والتعصبي الذي أخذ يعيق أي محاولة جديدة لخلق تصور عن الإنسان، مغاير للتحليل الفرويدي، مما عزز البيروقراطية داخل أروقة التحليل النفسي، بالإضافة إلى عدم تطبيق اللاشعور الفرويدي على مجالات أكثر سعةً ومدى كالسياسة والمجتمع هذا من جهة[2]، ومن جهة أخرى حصر دلالة الكبت بالجانب الفردي، وتناسي دور المجتمع في خلق الكبت، فأساس الكتب ليس الجنس، بل الخوف من العزلة، وبذلك أصبحت دلالة الكبت اجتماعية وليست جنسية-بايولوجية، فالكبت برأي فروم، أصبح ظاهرة اجتماعية إذ "في أي مجتمع كان، يكبت المرء أحاسيسه وهواماته التي لاتتوافق مع أفكار ذلك المجتمع. إن القوة التي تؤثر في ذلك الكبت هي الخوف من العزلة، ومن أن يصبح الإنسان منبوذاً، لأنه يحمل أفكاراً وأحاسيس لايؤاخذ مشاركته فيها"[3]. لقد تحول التحليل الفرويدي إلى عائق أمام كل فكر نقدي، وبدا يبشر بالسطحية والدوغماتية والطقوسية والبيروقراطية وعبادة الشخصية، لقد أصبح دين وطقوس ميتة جامدة، فالمتكأ، حسب مايقول فروم، وكنبة المحلل خلفه، والجلسات الأربع والخمس أسبوعياً، وصمت المحلل، إلا عندما يُدلي "بتفسير" ما، كل ذلك قد تحول من وسائل مُفيدة إلى طقس مقدس، لا معنى للتحليل النفسي الأرثوذكسي بدونه.."[4].

---

1 اريك فروم: مهمة فرويد، ص 106.

* الاتهام بالتحريف والانحراف أصبحت عادة مألوفة في أوساط المحللين النفسيين، فأي خروج تأويلي أو اصطلاحي أو نقدي يُعد انحرافاً وتحريف، حتى ان هذا (التحريف) شمل، اريك فروم وماركيوز بوصفهما لبعضهما البعض بأنه (تحريفي). ينظر: اريك فروم: أزمة التحليل النفسي، ص 19 ومابعدها- وهربرت ماركيوز: الحب والحضارة، ص 285 ومابعدها. ينظر كذلك رد فروم على ماركيوز ومقالته حول التطبيقات الاجتماعية والتحويلة الفرويدية في مقال فروم:

2 اريك فروم: مهمة فرويد، ص 108-109.

3 المصدر نفسه، ص 109.

4 اريك فروم: مهمة فرويد، ص 107.

يبقى الأمل في خلق تصورات جديدة، تأخذ بنظر الحسبان، أزمة الحياة المعاصرة، وأمراضها، الخوف والقلق والاغتراب والتشيؤ، الحروب والتدمير والعنف والتسلط.. ولا يمكن أن يتحقق الأمل، إلا عن طريق بث الروح النقدية في تعاليم التحليل النفسي لاسيما إذا عرفنا ان "موضوع التحليل النفسي أولاً هو تطوير الوعي النقدي، وهو يكشف العقلانيات والأوهام الحتمية التي تشل القدرة على الحركة، إلا انني أظن ان المشكلة التي يستطيع التحليل النفسي المساهمة فيها هي تساؤلنا حول الحياة نفسها"[1]. فعلى سبيل المثال، لابد من إعادة النظر في مفهوم التدمير وحب الموت الفرويدي والتي أخذ يرددها في أعماله المتأخرة بعد 1920، عندما اعتبرها حاجة فطرية غريزية ملازمة لغريزة الحياة- الغرائز الجنسية وغرائز الأنا-، رغم انها أحياناً تتصل وأحياناً أخرى تنفصل بعضها عن البعض، لذا يرى فروم انه لم يفرق مابين عدوان مبرر وعدوان غير مبرر، وعليه فإن فروم يقول ان "الموضوع الأساسي في رأيي، هو المواجهة بين حب الحياة (Biophilia) وبين حب الموت (Necrophilia)، لا كاتجاهين بيولوجيين متوازنين، بل كتعابير متعاقبة، الأول كحب بيولوجي طبيعي للحياة، والثاني نقيضها المرضي، أي حب الموت هو نوع من التعاطف معه"[2]. فالإنسان تتصارعه عواطف مزدوجة، منها لحب الحياة ومنها لحب الموت، وهو ينفذ عبر الأنا، الأهواء الطيبة أو الخبيثة التي تتصارعه بشكل مزدوج، فاهتمامه بالموت يسمى اهتماماً نيكروفيليا، والعكس يسمى اهتماماً بيوفيليا. وهذا "هو التنقيح الذي أود أن اقترحه -كما يقول فروم- فيما يتصل بنظرية فرويد: هو ان المشكلة الأساسية ليست محاربة الأنا للعواطف، بل هي محاربة نمط من العاطفة لنمط آخر من العاطفة"[3].

إن فروم يرغب بإحياء البعد الثوري-النقدي للتحليل النفسي، من خلال إعادة قراءة النص الفرويدي من جهة ومقارنته مع التحليل الماركسي الاجتماعي من جهة أخرى بالاستفادة طبعاً من العلوم الإنسانية، لاسيما الانثروبولوجيا خاصة مساهمات باكوفن في نظريته عن النظام الأمومي، ومورغان ومالينوفسكي في نقد

---

1 اريك فروم: أزمة التحليل النفسي، ص 184.
2 اريك فروم: أزمة التحليل النفسي، ص 184-185.
3 اريك فروم: فن الإصغاء، ص 35.

عقدة أوديب من جهتها التاريخية ونـزعتها الشمولية[1]، مثلما انتقدها رايش وماركيوز وجيزاروهايم (1891–1953) وناقشها ليفي شتراوس وجاك لاكان[2] وغيرهم. ويتجلى النقد الفرومي للتحليل الفرويدي في مجالات عدة سواء كانت تتعلق بطبيعة التحليل النفسي بوصفه تقنية علاجية أو بوصفه نظرية فلسفية نقدية تهتم بالإنسان والعالم. ويمكن أن نوجز ذلك بنقاط منها:

1. اختلاف فروم عن فرويد في فهم طبيعة المرض والعصاب من خلال البعد الاجتماعي-السيكولوجي ودور العوامل الحضارية الراهنة، لا التركيز على ماضي الطفولة والأبعاد البايولوجية-الفسلجية، فضلاً عن الاختلاف في العلاج ذي التوجه الإنساني[3].
2. اختلاف فروم عن فرويد في فهم طبيعة الإنسان وحاجاته. والإنسان الفرومي ليس شريراً أو طيباً، بل انه لا شرير ولا طيب، تتصارعه عواطف متناقضة. وهو ليس كائناً غريزي تتحكم به البايولوجيا نحو الحياة أو الموت، بل انه كائن أنثروبولوجي يمتلك القدرة في التأثير بقدر مايتأثر بأنماط الحضارة، فالإنسان فاعل حر وليس كسول أو خامل كما يعتقد فرويد.
3. دور المجتمع لايتجلى في قمع الغرائز فحسب، بل انه يمتلك أبعاداً للخلق والإبداع واللاوعي ليس فردياً فقط، بل انه اجتماعي يتشكل وفقاً لظروف المجتمع الاجتماعية والاقتصادية[4]، وغيرها من الاختلافات بين فروم وفرويد. فالمهم في علم النفس الاجتماعي التحليلي دراسة العزلة والارتباط بين الفرد والمجتمع، وتحليل الطبع العام وليس الفردي فحسب، وما يسميه فروم بشخصية المجتمع.

---

1 اريك فروم: أزمة التحليل النفسي، ص 99 ومابعدها.
2 فيصل عباس: الإنسان المعاصر في التحليل النفسي الفرويدي، دار المنهل، بيروت، ط1، 2004، ص 201 ومابعدها؛ ينظر كذلك: بول روبنسون: اليسار الفرويدي، ص 43 ومابعدها، وص 65 ومابعدها وص 132 ومابعدها.
3 اريك فروم: فن الإصغاء، ص 37 ومابعدها، وص 45 ومابعدها، وص 69 ومابعدها، وص 159 ومابعدها.
4 فيصل عباس: العلاج النفسي والطريقة الفرويدية، ص 243 ومابعدها.

إن التجديد الذي يهدف إليه فروم "غير ممكن إلا إذا تحول من امتثالية الوضعية وأصبح من جديد نظرية نقدية تحريضية، ضمن فكر إنساني جذري. هذا التحليل النفسي المراجع سيستمر في الغوص إلى الأعماق، إلى عالم اللاوعي الخفي، وينتقد كل مايؤدي في المجتمع إلى تشويه الإنسان، ويهتم بالسيرورات التي تؤدي إلى تكييف المجتمع لحاجات الإنسان، لا تكييف الإنسان للمجتمع"[1]، فالتحليل النفسي الفرومي، يسعى إلى فهم ماهو سيكولوجي واجتماعي وأطوار التأثير بين كل منهما". وبخصوصية أكثر، يتفحص الظواهر السيكولوجية التي تشكل مرض المجتمع المعاصر: الاغتراب، القلق، الوحدة، الخوف من الأحاسيس العميقة، نقص النشاط، وقلة الفرح.. وعلى النظرية التحليلية أن تصاغ بطريقة تسمح بفهم الجوانب اللاواعية لهذه الأغراض والشروط المرضية للمجتمع وللعائلة التي تولدها"[2]. انه يرى بأن يدرس التحليل النفسي "علم أمراض السوي والانفصام المزمن غير الحاد في الشخصية الذي يتلازم مع المجتمع التكنولوجي والمصنع اليوم وغداً"[3]. ويرغب فروم، بتحويل التحليل الفرويدي فلسفياً وأنثروبولوجياً لإخراجه من الدوغمائية والجمود، لكي يستوعب مساحات أوسع، بمساعدة التحليل الاجتماعي، لذا فإن التحليل لابد أن يكون وسيلة أو فن لفهم الإنسان لوجوده وحياته ونفسه[4].

من هنا ندرك أهمية توفيقه للتحليل الفرويدي مع التحليل الماركسي، لكي يسد عجز كل واحد منها، وصولاً إلى تحليل فلسفي أنثروبولوجي يهتم بالإنسان وأمراضه الراهنة، وتحليل الأبعاد الاجتماعية التي تقف خلف أمراضه النفسية، وتحليل أعراضه السيكولوجية عن طريق دراسة الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية- وهو مايتضح من خلال مفاهيمه حول اللاشعور الاجتماعي وشخصية المجتمع. فالانسان لاتدفعه الغزيرة الجنسية، بل تدفعه غرائز اجتماعية وانثروبولوجية اذا جاز القول. وينتابه جانبان، فهو من جهة فرد مستقل ومنفصل، ومن جهة اخرى

---

1 اريك فروم: أزمة التحليل النفسي، ص 34-35.
2 اريك فروم: أزمة التحليل النفسي، ص 35؛ ينظر كذلك: اريك فروم- سوزوكي: فرويد وبوذا التصوف البوذي والتحليل النفسي، ص 112 ومابعدها.
3 المصدر نفسه، ص 35.
4 اريك فروم: فن الإصغاء، ص 159 ومابعدها وص 183 ومابعدها.

مرتبط بالاخرين.[1] ان على الانسان ان يرتبط بالاخرين، من اجل الدفاع، والعمل، والاشباع الجنسي، واللعب، وتربية الصغار، ونقل المعرفة، والممتلكات المادية. ولكن وراء ذلك، من الضروري، ان يكون موصولا بالاخرين واحدا منهم، جزءا من جماعة[2]. الطبيعة الانسانية بمفهوم فروم هي" الشكل الدائم نسبيا الذي توجه فيه الطاقة الانسانية في عمليتي الاستيعاب والمشاركة الاجتماعية"[3] للطبيعة او الطبع وظائف بايلوجية واقتصادية واجتماعية.[4] ولايتابع فروم، نظرية فرويد حول السلوك اللاواعي كبنية اساسية للطبع فحسب كما اسلفنا، بل انه يتابعه في تصنيف توجهات الشخصية، لاسيما السلوك ما قبل التناسلي الفرويدي اذ ان وصفه "للتوجهات غير الانتاجية، باستثناء التوجه التسويقي، يتبع الصورة السريرية للطبع ما قبل التناسلي الذي يقدمه فرويد والاخرون، ويصبح الاختلاف النظري واضحاً في البحث في الطبع الادخاري"[5]. ويقصد فروم بمصطلح التوجه، السمات او النظام الكلي للطبع الذي هو مفهوم سايكولوجي-اخلاقي يطبع الشخصية، بالاضافة الى المزاج الموروث بايلوجيا. ومن بين اهم انواع توجهات الشخصية:

1. التوجه التلقفي } مرتبطان بالمرحلة الفموية ما قبل التناسلية الفرويدية.
2. التوجه الاستغلالي.
3. التوجه الادخاري.
4. التوجه التسويقي.
5. التوجه الانتاجي.[6]

---

1 المصدر نفسه، ص 92. وينظر اريك فروم: الخوف من الحرية، ص 33 ومابعدها. ويقول فروم: "ادى تقدم النظرية التحليلية النفسية، مع تقدم العلوم الطبيعية والاجتماعية، الى مفهوم جديد تاسس، لاعلى فكرة الفرد المنعزل قبل كل شيء، بل على علاقة الانسان بالاخرين وبالطبيعة وبنفسه". المصدر نفسه، ص 90.
2 اريك فروم: الانسان من اجل ذاته، ص 91.
3 اريك فروم: الانسان من اجل ذاته، ص 92.
4 اريك فروم: الانسان من اجل ذاته، ص 92-93.
5 اريك فروم: الانسان من اجل ذاته، ص 94. ينظر كذلك اريك فروم: ماوراء الاوهام ص 79 ومابعدها.
6 اريك فروم: الانسان من اجل ذاته، ص 94.

ان التوجهات على نوعين في العموم، منها توجهات غير منتجة وهو مايشمل الانواع الاربعة الاولى ومنها التوجه الانتاجي. وقد تكون مترابطة ومتجاورة في شخصية الفرد الواحد. وهي تمتلك جوانب ايجابية وجوانب سلبية. ان الانسان يرتبط بالعالم عن طريق اليتين، الاولى عملية الاستيعاب والثانية المشاركة الاجتماعية وكلتا العمليتان مرتبطتان مع بعضهما البعض. اذ "يستطيع الانسان اكتساب الاشياء بقبلها او اخذها من مصدر خارجي او بانتاجها من خلال مجهودة، ولكن عليه ان يكتسبها ويستوعبها بطريقة ما لكي يشبع حاجاته. كذلك لايستطيع الانسان ان يعيش وحيداً وغير متصل بالآخرين. عليه ان يرتبط بالاخرين، من اجل الدفاع، والعمل، والاشباع الجنسي، واللعب، وتربية الصغار، ونقل المعرفة والممتلكات المادية.. ولكن وراء ذلك، من الضروري ان يكون موصولا بالاخرين، واحداً منهم جزءاً من جماعة. فالعزلة التامة لاتطاق وتتنافى مع سلامة العقل"[1] فلا بد للانسان ان يكون مرتبطاً بمعزل عن نوعية ارتباطه اذ انه "يمكن ان يحب او يبغض، ويمكن ان يتنافس او يتعاون، ويمكن ان يبني نظاماً سياسياً قائما على المساواة او حق السلطة، وعلى الحرية او الاضطهاد، ولكنه يجب ان يكون موصولاً على نحو ما والشكل المعين للاتصال هو المعبر عن طبعه"[2] فالانسان لابد ان يكون مرتبطاً، بقيمة، بشخص، بمذهب، بزعيم، بمثل معينة بغض النظر عن طبيعة ما يتصل او يرتبط به سلباً او ايجاباً، المهم بالنسبة لفروم، الارتباط والاتصال، لا العزلة والانفصال. فالانسان ليس حر في ان تكون لديه او لاتكون لديه "مُثُل" ولكنه حر في ان يختار بين انواع مختلفة من المُثُل، بين ان يكون متفانياً في عبادة القوة والتدمير وان يكون مخلصاً للعقل والحب.[3].

ولكن لابد ان ناخذ بالحسبان ان كل الانواع المذكورة للارتباط مرفوضة حسب يوتوبيا النظرية النقدية الرامية الى التاكيد على الاتصال المنتج مع الاخرين

---

1 اريك فروم: الانسان من اجل ذاته، ص 91. لايؤيد فروم العزلة السلبية بل العزلة الايجابية المحققة للذات ماهيتها الحقيقية.

2 المصدر نفسه، ص 91. وكذلك باتريك ملاهي: عقدة اوديب في الاسطورة وعلم النفس، ص 295-296.

3 المصدر نفسه، ص 83. وكذلك باتريك ملاهي: عقدة اوديب في الاسطورة وعلم النفس، ص 295-296.

الذي لايلغي فردية الانسان وحريته. وعليه تكون بقية التوجهات غير سليمة بل ومريضة نفسياً واجتماعياً، فالانسان لايمتلك حريته في احتضان أي منظومة قيمية سوى المنظومة المثالية ذات الطابع الاخلاق الانثربولوجي التي تبشر بها يوتوبيا فروم بالمعنى الادق! والا فهو عصابي- مغترب وغير انتاجي. ان انواع التوجهات الاخلاقية-السايكولوجية الخمسة عند فروم، والمنبثقة من عملية الاستيعاب، يقابلها نماذج خمس من الانواع المتولدة من عملية المشاركة، "ففي عملية المشاركة الاجتماعية هناك خمسة انواع من الاتجاهات الماسوشية السادية ونزعة الهدم والتخريب والتطابق الآلي والحب. وهناك أيضاً خمسة انواع من الاتجاهات في عملية التمثل وهي: التلقفي (اللاقط)، الاستغلالي، الخازن، المساوم (التسويقي)، والمنتج. وان الاتجاهات في كلتا العمليتين (التمثل والمشاركة الاجتماعية) متعلقة بعضها ببعض. وهكذا فان السمة التلقفية هي الماسوشية، والسمة المنتجة هي الشخصية المحبة.[1] حتى ان فروم يذكر ذلك بالقول انه لابد من وجود بعض اشكال التجانس بين الاشكال المتنوعة للتوجهات في عمليتي الاستيعاب والمشاركة الاجتماعية.. ويعطينا الجدول التالي، الصورة للتوجهات التي نوقشت والصلات بينها:

الاستيعاب المشاركة الاجتماعية

1- التوجه غير الإنتاجي:

أ- التلقفي (التقبل) ← المازوخي (الولاء) } التواكل
ب- الاستغلالي (الاخذ) ← السادي (السلطة) } التواكل
ج- الادخاري (المحافظة) ← التدميري (الجزم) } الانسحاب
د- التسويقي ← غير المكترث } الانسحاب

2- التوجه الإنتاجي:

العمل ← المحبة، تحكيم العقل.[2]

---

1 باتريك ملاهي: عقدة اوديب في الاسطورة وعلم النفس، ص 296.
2 اريك فروم: الانسان من اجل ذاته، ص 143-144.

رابعا: شخصية المجتمع:*

يعد مفهوم شخصية المجتمع من ابرز المفاتيح الاساسية لنظرية فروم النقدية، اذ يرمي من ورائه خلق توان معرفي بين الماركسية والتحليل النفسي الفرويدي، عن طريق فهم وادراك العلاقة بين البناء التحتي والبناء الفوقي. بمعنى ادق انه يساعد في استيعاب وفهم العلاقة الانفة الذكر من جهة وقابلية التأثير من جهة ثانية بين البنية الاقتصادية والبنية الفوقية من دين واخلاق وثقافة ومعرفة... لذا فان شخصية المجتمع مفتاح اساسي لادراك اواصر التلاقي بين ما هو مادي وما هو روحي.. اذا جاز القول. وبمساعدة التحليل النفسي الذي حسب فروم، يمكن ان يسد ثغرات الماركسية او المادية الجدلية من الناحية الابستمولوجية، خاصة في ادخال البعد السايكولوجي المنسي، لفحص التشكيلات الاقتصادية-الاجتماعية وبناها الايدولوجية.

وتتكون للمجتمع بنية خاصة من خلال عدة عوامل منها اقتصادية وسياسية وقيمية وايدلوجية وكذلك عوامل جغرافية وحضارية. اذ ان كل مجتمع يظهر بنية معينة وطريقة عمل مشروطة بعدد كبير من الوقائع الموضوعية من بينها "طرق الانتاج، التي هي بدورها وقف على المواد الاولية الموجودة. والتقنيات الصناعية والمناخ وعدد السكان والعوامل الساسية والجغرافية. وكذلك على التقاليد والتاثيرات الحضارية التي يكون المجتمع عرضة لها"[1]. وبشكل ادق ان شخصية المجتمع مفهوم نظري مهم، تستند اليه رؤى علم النفس الاجتماعي التحليلي، في دراسة المجتمعات والحركات، كحركة الاصلاح البروتستانتية وعصرالحداثة والمجتمع الحديث الراسمالي وما تلاها من تشكيلات اجتماعية معاصرة. انها "الاساس النظرى العام الذى قام عليه التحليل العينى"[2] أو" النواة الجوهرية لمكون شخصية معظم اعضاء الجماعة التي تطورت نتيجة التجارب الرئيسية ونمط الحياة المشترك في تلك

---

* شخصية المجتمع (Gesell scafts- charakter بالالمانية) يترجم في اللغة الانكليزية (Social - character) والادق هو شخصية المجتمع كما نوه الى ذلك الاستاذ فونك في كتابه عن فروم.

1 اريك فروم: ماوراء الاوهام، ص 83.

2 اريك فروم: الخوف من الحرية، ص 221.

الجماعة"[1] مثلاً كالبروتستانتية والبرجوازية وطبقة العمال والفلاحين والمجتمعات النازية والانظمة الديمقراطية.. الخ. فشخصية المجتمع بما انها تمثل الجانب اللاواعي للمجتمع، سوف تكون "مفهوم مفتاح لفهم العملية الاجتماعية"[2]

اما بصدد وظيفة شخصية المجتمع بالنسبة للفرد والجماعة فهي متطابقة. فما يحصل للمجتمع يحصل للفرد، وان كان هنالك من يشذ عن المجموع. فالفرد تتطابق شخصيته مع نموذج الشخصية السائدة في المجتمع، "فان الدوافع السائدة في شخصيته تفضي به الى عمل ما هو ضروري ومرغوب في ظل الظروف الاجتماعية الخاصة لحضارته"[3] فالشخصية الفردية تطابق وتوافق نمط شخصية المجتمع، مما يحقق ارتياح نفسي، كمثال على ذلك مسالة العمل وضرورته لتحقيق المال في بيئة اجتماعية تعطيه الاهمية الكبرى، فالفرد سوف يتماهى مع شخصية مجتمعة خاصة مجتمع الصناعة الراسمالي اذ "ان نظامنا الصناعي الحديث يقتضي ان نسرب معظم طاقتنا في اتجاه العمل.. وهكذا نجد ان الانسان الحديث بدلا من ان يكون مرغماً على العمل بجد كما يفعل، ينساق بالارغام الباطني الى العمل.. او بدلا من يطيع سلطات صريحة قد بنى سلطة باطنية-الضمير الواجب- تعمل على نحو اكثر فاعلية في السيطرة عليه من اية سلطة خارجية يمكن ان تفعل. بكلمات اخرى شخصية المجتمع، تُبطِّن الضرورات الخارجية ومن ثم تسخر الطاقة الانسانية من اجل نظام اقتصادي واجتماعي معين".[4]

وتدعم انماط التربية والثقافة وتعاليم الاسرة، شخصية المجتمع، فهي بمثابة الاليات اوالطرق الداعمة لشخصية المجتمع، فعن طريقها يتشكل الفرد اجتماعيا، وفقا لما تريده شخصية مجتمع السائدة"[5] فالتربية والاسرة، التي هي الوكيل النفسي للمجتمع بحسب فروم، ينقلان للفرد-الطفل والبالغ- "الجو السايكولوجي او روح

1 اريك فروم: المصدر نفسه، ص 221-222.
2 اريك فروم: المصدر نفسه، ص 222.
3 المصدر نفسه، ص 225.
4 اريك فروم: الخوف من الحرية، ص 226. ينظر كذلك اريك فروم: ماوراء الاوهام، ص 84. وينظر اريك فروم: المجتمع السليم: ص 54 ومابعدها.
5 اريك فروم: الخوف من الحرية، ص 228. وينظر كذلك اريك فروم: ماوراء الاوهام، ص 87-88.

المجتمع بمجرد كونهما ممثلين لهذه الروح عينها.."[1] كما هو الحال في شخصية المجتمع الادخاري في القرن التاسع عشر وشخصية المجتمع التسويقي الاستهلاكي في القرن العشرين[2]. وتجدر الاشارة الى ان المهم عند فروم، هو دراسة البعد الوظيفي لشخصية المجتمع، اذ ان شخصية المجتمع ليست "مجرد مجموع الخصائص التي نجدها عند اكثر الناس في ثقافة من الثقافات، وانما تهمنا منها وظيفتها التي تؤديها"[3].

واذا كان فروم يعطي للبنية الاجتماعية-الاقتصادية، دورا مهما في تنميط الافراد والجماعات وفقا لشخصية المجتمع السائدة، فان الطبيعة الانسانية لها دوراً مهما أيضاً في تشكيل شخصية المجتمع. فهو يشير الى الطبيعة الديناميكية للانسان وحاجاته الانسانية وماتمتلكه من فاعلية مؤثرة في بنية شخصية المجتمع ذاتها، مثلا الحاجة الى الحب والعدالة والحق والمساواة والحرية والسعادة والتفكير النقدي والدين وتجاوز الذات.. الخ. بعبارة اوضح ان شخصية المجتمع، ليست وليدة التفاعل السلبي للجماعات والافراد مع بنيتها الاجتماعية-الاقتصادية والايدلوجية فحسب، بل هنالك دور فعال للطبيعة البشرية ذات الانثروبولوجية - النفسية أي كونها موروثة او مكتسبة[4] لذا فان الطبيعة الانسانية تمتلك ديناميـة خاصة مؤثرة في العملية الاجتماعية "بالرغم من ان تطور الشخصية يتشكل بالظروف الرئيسية للحياة وبالرغم من انه لاتوجد طبيعة انسانية محددة بايلوجيا، فان للطبيعة الانسانية دينامية خاصة بها تشكل عاملا فعالا في تطور العملية الاجتماعية"[5].

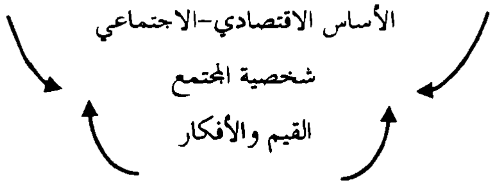
ان النظرية النقدية الفرومية توضح منهجياً التفاعل الجدلي بين العوامل الاقتصادية الاجتماعية والنفسية والايدلوجية فهو يقول: "لقد رأينا ان القوى الاقتصادية او السايكلوجية والايدلوجية تعمل في العملية الاجتماعية بهذه الطريقة: الانسان يرد على المواقف الخارجية المتغيرة بتغيرات داخله، وهذه العوامل

1 اريك فروم: فن الاصغاء، ص 89. ينظر المجتمع السليم، ص 58، ومابعدها.
2 اريك فروم: الخوف من الحرية، 228.
3 اريك فروم: المجتمع السليم، ص 53، وماوراء الاوهام، ص 83. والخوف من الحرية، ص 226.
4 اريك فروم: الخوف من الحرية، ص 228وما بعدها. ماوراء الاوهام، 90 وما بعدها.
5 اريك فروم: الخوف من الحرية، ص 229-230. ماوراء الاوهام، ص 86.

السايكلوجية تساعد بدورها على تعديل العملية الاقتصادية والاجتماعية. ان العوامل الاقتصادية فعالة ولكن يجب ان نفهمها لا على انها دوافع سايكلوجية بل على انها ظروف موضوعية. ان القوى السايكلوجية فعالة ولكن يجب ان نفهمها على انها كائنة في مكون شخصية اعضاء جماعة اجتماعية ما. وعلى اية حال-كما يقول فروم- بالرغم من تداخل هذه العوامل، فان كلا منها له استقلاله أيضاً"[1]. في اشارة منه لنقد منهجية كل من فرويد وماركس وماكس فيبر.[2] ويمكن ان نعطي بيانا بالرسم بالاتي يوضح اليات عمل ووظيفة شخصية المجتمع ومصادر وظيفتها:

1- الاسرة
2- التربية (القيم والافكار والمذاهب)
3- بنية المجتمع الاقتصادية والاجتماعية
4- طبيعة الانسان وحاجاته

} مكونات شخصية المجتمع



يوضح الرسم الاخير الية عمل شخصية المجتمع بوصفها الوسيط بين البناء التحتي والبناء الفوقي فهي" تتوسط على كلا الجانبين او الاتجاهين، من الاساس الاقتصادي الى الافكار ومن الافكار الى الاساس الاقتصادي، (ولقد حاولت في الانسان من اجل ذاته) ان اكشف عن هذه الالية في العلاقة بين المذهب البروتستانتي والراسمالية الصاعدة. وصورت في (المجتمع السليم) تطور الراسمالية في القرن التاسع عشر والقرن العشرين على ضوء هذه الالية"[3]. اذا بمقدار ماتؤثر البنى الاقتصادية والاجتماعية في شخصية مجتمع معين في نشر واشاعة قيم وافكار، هناك ايضا دور اخر للافكار والقيم الانسانية-بالنسبة للفرد- تؤثر في عملية المجتمع.[4]

1 اريك فروم: الخوف من الحرية، ص 235-236.
2 اريك فروم: الخوف من الحرية، ص 234-235.
3 اريك فروم: ما وراء الاوهام، ص 91.
4 اريك فروم: ما وراء الاوهام، ص 88 وما بعدها.

فليس الاقتصاد هو من يحكم المجتمع وصيرورته، بل قد تكون للقيم والافكار دور فاعل حسب المخطط اعلاه.

خامسا: اللاشعور الاجتماعي:

اللاشعور الاجتماعي، حلقة الوصل الاخرى بمنظور فروم بين المجتمع والافكار. فاذا كان الصراع بين طبيعة الانسان وبيئة المجتمع الاقتصادية والاجتماعية هو ما يشكل حقيقة عمل شخصية المجتمع، فان للمجتمع دوراً اخر بحيث يكبت كل الافكار والمشاعر والقيم المحرمة اجتماعيا في لاشعور الافراد والجماعات، ولايدع أي مجال لان تصبح هذه الظواهر المكبوتة مدركة اوشعورية. وهو مايؤلف لاشعور الجماعات. وهو ما يُسمى باللاشعور الاجتماعي، المتالف من محرمات المجتمعات وما لايجوز معرفته اذ" في هذه العناصر التي كبتها الجمهور تتعلق المسالة بمحتويات ومضامين لا يجوز ان يعرفها او يشعر بها اعضاء المجتمع الموجود.."[1].

يرفض فروم التصور الفرويدي للاشعور*. وطبيعته وشكله ومضمونه او محتوياته، اذ يعكس هذا التصور اللاشعور وكانه "قبو" في بيت كما يقول فروم[2]. وهذا الراي الفرويدي عن اللاشعور ينبع من رؤية تملكية راسمالية، اذ "لاشك ان الاستعمال الطوبوغرافي في مفهوم اللاشعور سيزداد تعزيزا بالميل العام للعصر الى ان يفكر بمفاهيم الحيازة والملك.. واليوم يقول الناس ان عندهم ارقا عوض من ان يقولوا انهم مكتئبون؟ وبذلك فان لديهم سيارة وبيتا وطفلا مثلما لديهم مشكلة واحساس وملل نفساني ولا شعور"[3]. ويبحث فروم في ملفات ونصوص الماركسية، لاجل تقريبها من التحليل النفسي عن طريق مفهوم اللاشعور الماركسي. اذ يعتقد ان هنالك ارضية مشتركة بين فرويد وماركس مع الاخذ بنظر الحسبان اختلاف دلالة المفهوم عند كليهما.[4]. فلقد استخدم ماركس مصطلح الكبت مع الاشارة الى المرض النفسي. والانسان المغترب هوكائن مشوه نفسياً

---

1 اريك فروم: ما وراء الاوهام، ص 93.
2 اريك فروم: ما وراء الاوهام، ص 100.
3 اريك فروم: ما وراء الاوهام، ص 101.
4 المصدر نفسه، ص 108.

وغير سليم من الناحية الصحية، لانه اضاع وفقد ذاته من اجل ارضاء توجهه الاغترابي الذي يجعله كائن مفرد ومغترب عن قواه الانسانية الخلاقة المبدعة، لاسيما انه كائن يتمتع بالفاعلية او الانتاجية الحرة. هذا من جانب. ومن جانب اخر يلاحظ فروم ان لماركس اشارات عميقة عن دور الزيف والوعي الكاذب او الشعور الكاذب، كما هو الحال عند فرويد.

اذ ان فرويد وماركس يتصوران ان الانسان محكوم عليه بالوهم والخداع والايدلوجيا الزائفة نتيجة قوى وعوامل تعمل فعلها من الناحية النفسية - الفسلجية عند فرويد واجتماعياً- اقتصادياً وتاريخياً عند ماركس[1]. ولقد بينا لنا الاصل اللاواعي المتحكم بسلوك وفكر الانسان، مع الاعتقاد الواهم ان كل ما يصدر عن الانسان نابع من وعيه وارادته الحرة العقلانية. مع الاشارة الى اختلافهما في فهم طبيعة القوى والعوامل التي تتحكم بالانسان[2] بالاضافة الى فروقات اخرى يذكرها فروم قائلا "ففي نظر ماركس يتأثر وجود الانسان ووعية ببنية المجتمع الذي هو جزء منه، اما في نظر فرويد فلا يؤثر المجتمع في وجود الانسان الا من خلال كبت اكبر او اقل لتجهيزه الفطري البايلوجي والفسلجي، ومن هذا الفرق ينشأ الثاني وهو ان فرويد اعتقد ان في إمكان الانسان ان يتغلب على الكبت من دون التغير الاجتماعي، اما ماركس فكان اول مفكر ادرك ان تحقيق الانسان الكلي الواعي المستيقظ ليس ممكنا الا في اطار التغيرات الاجتماعية التي تؤدي الى تنظيم اجتماعي واقتصادي.."[3] ويختلف فرويد عن ماركس ايضا في فهم طبيعة الكبت والايدلوجيا. ويلاحظ مدى ميل فروم لماركس بالضد من فرويد في نقد الكبت وعدم ضرورته لاسيما في مراحل تطور المجتمع التاريخية ونقد الايدلوجيا، وهو ما يقربه من هربرت ماركيوز الذي انتقد لاتاريخية الكبت او القمع الغرائزي في مفهوم فرويد للحضارة.

ان آليات تشكل اللاوعي الاجتماعي تتمحور حول ثلاث اليات: 1) اللغة*. 2) لمنطق** 3) المحرمات الاجتماعية. بحيث تقوم هذه الاليات بنقل كل الافكار

---

1 اريك فروم: ماوراء الاوهام، ص 108 ومابعدها.
2 المصدر نفسه، ص 114.
3 اريك فروم: ماوراء الاوهام، ص 115.

والمشاعر والاعمال والتصورات المخالفة وغير المستساغة اجتماعيا الى اللاوعـــي او اللاشعور وتمنع وصولها بالتالي الى الوعي أو ان تصبح شعورية.[1] فهـــي مصـــفاة اجتماعية "تسمح لتجارب معينة ان ترشح من خلالها في حين تمنع تجارب اخـــرى من الوصول الى الادراك"[2].

1 اريك فروم: ماوراء الاوهام، ص 117 ومابعدها.

2 اريك فروم. سوزوكي: فرويد وبوذا التصوف البوذي والتحليل النفسي، ص 52.